



اسلام در ایران

(از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)

ایلیا پاولویچ پتروشفسکی

ترجمه کریم کشاورز

اسلام در ایران

(از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)

تألیف

ایلیا پاولویچ بطروشفسکی

ترجمه

کریم کشاورز



پیشام

تهران، ۱۳۵۴



پیشام

انتشارات پیام، تهران، خیابان شاهرضا، مقابل دانشگاه

پطروشفسکی، ای. ب

اسلام در ایران

ترجمه کریمه کشاورز

چاپ اول: اسفند ماه ۱۳۵۵

چاپ دوم: بهمن ماه ۱۳۵۱

چاپ سوم: خردادماه ۱۳۵۳

چاپ چهارم: اردیبهشت ماه ۱۳۵۴

چاپ: چاپخانه الهت مروی

شماره ثبت کتابخانه ملی ۱۵۵ - ۵۴۳۳۸

حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

۱	مقدمه مترجم
۵	یادآوری
۱۱	سرمن
۱۳	مقدمه : ظهور اسلام.
۳۹	فصل اول : اسلام دایران.
۷۳	فصل دوم : تعالیم و تشریفات دینی اسلامی.
۱۰۹	فصل سوم : قرآن.
۱۳۱	فصل چهارم : منابع حقوق اسلامی.
۱۴۱	فصل پنجم : تدوین فقه اسلامی (سنی).
۱۵۷	فصل ششم : حقوق دولتی (عمومی) اسلامی.
۱۷۵	فصل هفتم : حقوق جزایی و مدنی اسلامی.
۲۱۳	فصل هشتم : دعوای مذهبی در اسلام (مرجیان، قلدیان، معتزلیان).
۲۲۹	فصل نهم : کلام یا اسکولاستیک اسلامی
۲۵۷	فصل دهم : شیعیان بیانند.
۲۹۳	فصل یازدهم : اسماعیلیان، فرمطیان و غلات شیعه.
۳۲۹	فصل دوازدهم : عرفان در اسلام (نصوف و ددوینی).
۳۷۱	فصل سیزدهم : پیروزی شیعه در ایران.
۳۹۹	توضیحات
۵۰۳	فهرست مآخذ و منابع
۵۱۹	فهرست مآخذ و منابع توضیحات
۵۳۳	فهرست راهنما
۵۵۷	فهرست راهنمای توضیحات



تاکنون از استاد پطروشفسکی دو کتاب - یکی «نهضت سرمداران خراسان» (در فرهنگ ایرانزمین) و دیگری کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد منول، توسط سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، به زبان فارسی برگردانده و منتشر شده است. بخشی از ترجمه کتاب «تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم» نیز (که آن هم توسط سازمان مطالعات... چاپ و منتشر شده است) به قلم اوست.

هنگامی که اولیای سازمان مطالعات اجتماعی مختصری از شرح زندگانی مؤلف را از من (مترجم هر دو کتاب) خواستند تا در آغاز آن تألیف چاپ کنند، به هر دلی که می‌زدم و بهر مرجع و مآخیزی که روی می‌نمودم نتیجه‌ای نمی‌گرفتم. ناچار به ذکر اسامی تألیفات وی که در دست بود بسنده کردم.

پس از آن، ترجمه حیات او را در دائرة المعارف تاربخي روسي با قلم و مجله‌ای زیر عنوان: «تاریخ و قه للغة کشورهای خاورزمین» (شماره ۲، سال ۱۹۵۹) که با دنامای است به مناسبت شصتین سال تولد استاد یاد شده در یکی از کتابفروشیهای تهران به دستم آمد.

کتاب باسلام در ایران که ترجمه آن به خوانندگان پارسی‌زبان تقدیم می‌شود، سومین اثر مستقی است که از مؤلف به فارسی انتشار می‌یابد. موضوع کتاب نه تنها در شرقشناسی روسی بلکه جهانی نیز تازگی دارد. و بالطبع استاد نیز مانند هر کسی که طریق نو برگزیند و از رفتن در راههای کربله دگرگان پرهیز کند بدون لغزش نبوده است، به ویژه که محتوای کتاب مربوط به معضلات است.

دانشمند گرامی، آقای محمدرضا حکیمی، رنج مرور این کتاب را به عهد گرفته و نظر خویش را که مبتی بر منابع اسلامی، از جمله تازه‌ترین کتب و منابع تحقیقی شیعه است، در پایان

کتاب، زیر عنوان «توضیحات» آورده‌اند، مراتب پاسگزاری را تقدیم ایشان می‌دارم. از متن کتاب در حدود سه صفحه حذف گشته و به جای بخشهای محذوف سه نقطه گذاشته شده است. در مواردی که بخش محذوف از نیم صفحه بیشتر بوده نقطه‌ها در میان دو ابرو قید گردیده است. همواره مترصد بودم که ترجمه حال مؤلف را به خوانندگان عرضه دارم و خود را از این رهگذر مدیون می‌شمردم. اکنون از این فرصتی که برای لای دین دست داده است خرستم.

ابلیا پاولویچ پتروشفسکی در ۲۲ ژوئیه سال ۱۸۹۸ میلادی در شهر «کی‌یف» دیده به جهان گشود و اکنون ۷۱ سال دارد. در سال ۱۹۲۶ پس از گذراندن دوره دانشگاه به کلهای علمی و تحقیقی پرداخت. و زان پس مدتی در انستیتی قفقازشناسی فرهنگستان علوم شوروی در تفلیس (از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۶) و شعبه انستیتی تاریخ فرهنگستان مزبور در لنینگراد (۱۹۳۶-۱۹۵۶) و شعبه انستیتی تاریخ فرهنگستان علوم (از ۱۹۵۰) کماکن سرگرم کلهای تحقیقی بوده‌است. وی ضمناً از سال ۱۹۳۱ در دانشگاه تفلیس به تدریس تاریخ پرداخت و در سالهای جنگ دوم جهانی تاریخ کشورهای خاور نزدیک را در دانشکده تاشکند تدریس می‌کرد. پتروشفسکی از سال ۱۹۲۷ استادی کرسی تاریخ ممالک شرق نزدیک را در دانشکده شرقشناسی دانشگاه لنینگراد به عهده دارد. وی تمام مراتب علمی را پیموده در ۸ اکتبر ۱۹۴۸ - پس از قریب یستمال تحقیق و تدریس - بمقام استادی نایل آمده است.

پتروشفسکی در سال ۱۹۵۷ در نخستین کنفرانس شرقشناسی شوروی در تاشکند سمت نمایندگی داشته است و در کشور خویش کارشناس مقبول العامة تاریخ ممالک خاور نزدیک شمرده می‌شود. پتروشفسکی بیشتر به بررسی ویژگیهای جامعههای خودالی ایران و کشورهای مجاور در دوران متأخر قرون وسطی توجه دارد، و مابلی مانند زمینداری در عهد خودالیزم و پیدایش و تکامل مؤسسات خودالی، نقید روستایان به زمین و منع ایشان از تغییر مکان، سازمان داخلی شهرها در دوران خودالیه، تاریخ و ویژگیهای نهضت‌های مردم در ایران و کشورهای همسایه، مورد توجه و تحقیق وی قرار گرفته است.

در این اواخر پتروشفسکی به بررسی اوضاع اقتصادی ایران و برخی از همسایگان ما در قرون وسطی به ویژه وضع کشاورزی و فن فلاحت دبا ایران، پس از دوران مغولان پرداخته است. وی به تنشناسی نیز توجه خاصی معطوف داشته، منابع و مأخذ جدیدی را وارد دایره تحقیقات ایرانشناسی کرده است.

چنانکه گفتم پتروشفسکی در دانشگاه لنینگراد به تدریس تاریخ قرون وسطای ممالک خاورمیانه و نزدیک مشغول است و ضمناً دانشجویان از دوس وی در جغرافیای تاریخی و متنشناسی کشورهای پادشاه بهره می‌گیرند.

گفته از کتب پیش گفته، از تألیفات بوست؛ «بزرگان شهری در دولت هلاکویان»،
«دستگاه اقتصاد شورایی رشیدالدین فضل الله» و مقالات و رسالات دیگر و از آن جمله «تألیف
سینی به عنوان منبعی در تاریخ خراسان شرقی»
این بود مختصری درباره زندگی و آثار اهلای پاولویچ پتروشفسکی.

مهرماه / ۱۳۲۸

کریم کشاورز



کتاب «اسلام ددایران» بمقتضای مرام و مسلک فکری نویسنده، از زاویه دید خاصی به سایل و جریانهای مفعی نگریسته و به تحلیل آنها پرداخته است. از این دو جوابهایی که به این سایل داده است غالباً برای خوانندهای که دلدایان، دید الهی و تحقیقی دارد قابل قبول نیست. لیکن از آنجا که نویسنده محترم، بهمرحال، میگوید تا حل و زمینههای اجتماعی رواج دین اسلام را دمدتی کوتاه ددبخش بزرگی از جهان منمدن نشانمده، و عوامل دوامو بقای آنرا برنمایاند و خوف بر افکار او مفید است بشرط آنکه مطالعه این آرا با نظرانتقادی و شناخت ددست اسلام و جریانهای اصیل و غیراصیل ددون تاریخ اسلام، همراه باشد.

دد واقعموارد متعددی می توان یافت که نویسنده دد آنها ددچار مسامحه و اشتباه شده است. اصولاً کار نوع اسلامشناسان و مستشرقان، شدیداً نیازمند به بررسی و نقد است. چه دد کار آنان دد این زمینهها (که گاه با انصاف و تحقیق و زردنگری توأم است) نارساییهای بسیار هست. و این نارساییها حل و اسباب گوناگون دارد که از آن جمله است:

عدم تسلط کافی بر زبان عرب و معارف اسلامی،

دسترسی نداشتن به برخی ازماخذ و منابع اصیل، بهویژه کتب تحقیقی و روشنگرومستندی که اخیراً ددباره جریانات مربوط بهمنفعب تشیع نوشته شده است،

تقد بهمنفعب و مسلک و مرام فکری و رسوبات اعتقادی و اصرار دد توجیه و تعلیل همه پدیدهها و جریانهای دینی بر پایه آنها،

مانوس نبودن با روحیه و فلسفه مشرق زمین،

متأثر بودن از تحقیقات داخله اسلامشناسی غربی که برخی از آنها از شایه اغراض خاص

میری نیست،

یگانگی نسبت به روح و جوهر منسوب شیعه و اصالت و نیروی حیاتی آن. این نارساییها در کار نوع مستشرقان و اسلامشناسان، از هر کشور و صاحب هر مرام یا منهی باشند، وجود دارد. استاد محترم ایلیا باولویچ پطروشفسکی، نویسنده این کتاب نیز در باره‌ی موارد دچار چنین مشکلی بوده است.

در برخی موارد، مآخذ مؤلف کتابها و تحقیقاتی کسانی بوده است که خود نیز دچار مشکلات یاد شده بودند، و تفاهمی جوهری نسبت به مسائل مختلف اسلامی نداشتند. در مباحث قه‌ی و حقوقی، گفتار مؤلف بیشتر بر اساس فتاوی قهای اربعماست. از این رو نسبت به کلیت قه جعفری - که شامل احکام سره قرآن و جوهر قه محمندی است، و نوعاً در جهت مخالف انظار علمای دارالخلافتها و قهای وابسته حرکت داشته - توجهی ندخورد، ابراز نشده است.



همینان نسبت به تحلیل جریانهای زندگی پیشوایان شیعه (یعنی اوصیای پیامبر و انبازان قرآن) و تاریخ خصوصی و حکمت سیاسی ائمه، و موضعگیریهایی که در برابر سطعهای ناحق، و انسانیت مظلوم داشتند، توجهی که بایسته بوده است نشده، و از این رو گاه کار به تضادتهای غلط کشیده است - در کتب بسیاری از اسلامشناسان دیگر نیز این خبط و قصیر هست - با اینکه از کسانی مانند مؤلف محترم، چنان امید داشتیم که بدین جانب سخت توجه کنند، زیرا همین جناح است که همواره ناشر اصالت انقلاب محمد (ص) بوده و از هر انحرافی در اسلام - بخصوص انحراف در مسئله حکومت - خشمگین می شده و به پا می خاسته و می جوشیده، و همیشه در راه دریافت انسان و تقدیس ارزشهای انسانی، و مقاومت در برابر قذتهای متراکم ناحق، و صبات سطح شخصیت انسان از انحطاط و مفهور بودن و اطاعت کور کورانه و چاکری و ذلت، آشتی ناپذیر و بی پروا و سر باخته بوده است...



اکنون این کیفیت ایهجاب می کرد که در ترجمه فارسی «اسلام در ایران» تا میزان مقول و در حد مجال موجود، توضیحات و احیاناً تصحیحاتی افزوده شود. از این روی، مطالبی زیر عنوان «توضیحات» یادداشت شد (شماره‌های مرتبی که در متن - بدون مطرها - آمده است، مربوط به این توضیحات است)، که این گونه توضیحات هم برای این کتاب، و هم کتابهایی از این دست، سخت ضروری است.

و با آنکه برای رجوع به مآخذ مجال کافی نبود، برای نوع مطالب اظهار شده، از یک تا چند مآخذ - که هم اکنون در اختیارم بود - نشان داده شد، گرچه باز به رعایت اختصار، پاره‌ای از همین مآخذ نیز حذف گشت.

معلوم است که باز هم موارد نظر در کتاب هست، که با دآوردیهایی یش از این را مقتضای

حال نمائیم. البته خوانندگان خود می‌توانند بر اساس اصول و مآخذ، با تذکراتی که داده شده است، بر نوع آن موارد وقوف یابند. نسبت به چند مورد محذوف، باید گفت که پس از این همه، آن چیزها با تکراری بود، یا نادرست، یا تفصیلی بود که برای جمله ایرانی، نیازی بدانها احساس نمی‌گشت (مثلاً آداب نماز) و با چند اظهار نظر نامستد و من‌عندی بود که بر اساس متون و حقایق تاریخی نادرست بود و روح علمی از حنف این گونه نظرها - که مؤلف در پایان کتاب تصریح می‌کند که در آن بارها مآخذ و تحقیقات کافی نمائش است - خرسندتر بود تا نگهبانانشان.



اکنون باید به یاد داریم که مؤلف محترم در راه تألیف این کتاب، زحماتی متحمل شده است، و گهگاه به برخی از رگهای صبان‌گرایی و زندگیاژ تشیع نیز راه برده، و مخصوصاً در جاهایی چند به ارزشهای مهم و ویژه حقوق اسلام توجه کرده و آن را بازگفته است، که از این رهگذر از ایشان - به عنوان تقدیر از توجه به ارزشهای انسانی - تشکر می‌کنیم.



امید است نویسنده محترم، به این اظهار نظرهای استادی توجه فرماید، و بر اساس مآخذ و مسائل و دلایل یادشده، این موضوعات را در تألیفات و دروس و افادات بنوی خود ملحوظ دارند. و توجه بدانند که نظر نویسنده توضیحات، تنها این بوده است که به همراهی این اظهارات، حاصل کوششهای ایشان، پیراسته‌تر و نزدیکتر به صحت، عرضه شود.

همین گونه امید است که خوانندگان بدانند که این گونه مباحث علمی، که به منظور دفاع از اصالت‌های انسانی اسلام و زنده نگه داشتن روح حماسه‌جاوید (تشیع) نوشته می‌شود، از نظر عموم، کاری است علمی. و عالمان در اظهار نظر آزاد و بلکه به اظهار نظری که مستد و روشنگر باشد مکلفند. از نظر خصوصی داخله اسلام نیز ابدأ به عدوسی و صفا و برادری و وحدت عزیز و راستین اسلام زیانمند نخواهد بود، بلکه این خود تلاشی است اصیل و علمی در راه ایجاد وحدتی قوام شده. (و ما خود در مواردی، لایق و روش علمای اهل سنت نیز در توضیحات خویش دفاعگر بوده‌ایم، که همه يك جهادیم). امید است که چنین باشد و چنین در کی در همه به وجود آید. و آن سر تحولی مقدس که بدان خاطر، این مباحث را از این زاویه خاص گهگاه تعقیب کرده‌ایم، همگان را فاش شود.

هدف این کتاب آشنا کردن خوانندگان است با منابع و متون و تاریخ اسلام و تطورات
تعالیم اسلامی و قه اسلامی و صوفیگری و مذاهب و مسالك و نهضت‌هایی که مردم دد بطن اسلام
بر پا کردند، به ویژه تشیع.
این کتاب دد بخور دانشجویان دانشکده‌های شرق‌شناسی و کسانی که به تاریخ ادیان ابراز
علاقه می‌کنند نوشته شده است.

ناظر مسئول - پروفیسور و. ای. بلیایف



پایه و مایه این کتاب، دروسی بوده که مؤلف در دانشکدهٔ شرقشناسی دانشگاه دولتی لنینگراد (کلاس ویژه) داده است. کتابی است ددسی دد تاریخ اسلام و تاریخ ایران و کشورهای همسایهٔ آن و فرهنگ و معتقدات آنها. کتاب یش از همه درخور دانشجویان دانشکدههای شرقشناسی و تاریخ و فضائله و فلسفه و حقوق دانشگاهها و دانشراهای عالی، و همچنین نامزدان استادی و معلمان دیگر رشتههای تاریخی و علوم انسانی، و عدهٔ کثیر خواندگانی که به تاریخ و فرهنگ ممالک آسیای مقدم و میانه علاقه دارند نوشته شده است.

هدف مؤلف این بوده که با بیانی هائیه مختصر و موجز استاجهای دانش کنونی را به نظر خوانندگان برساند و ایشان را باوضع فعلی موضوع و اینکه مطالعات به کجا رسیده آشنا کند. بنابر این، مبنای کتاب همانا نتایج پژوهشهای اسلامشناسان است و بعضاً (بطور کلی فصل سیزدهم) بلاواسطه بر منابع و متون اصلی مبتنی است (به بخش کتابشناسی رجوع شود). کمبود کتابهای ددسی و تألیفات عامه فهم، در زبان روسی، موجب شده که مؤلف بمسائل کلی اسلامشناسی نیز پردازد و مسائلی چند را از قیل ظهور اسلام و قرآن و احادیث و غیره روشن سازد. آشنایی خواننده با این گونه نکات کلی اسلام، برای دد نقشی تاریخی آیین مزبور در زمینهٔ فرهنگ ایرانی ضرورت دارد. کتاب حاضر تاریخ هردو شاخهٔ اصلی اسلام یعنی سنی و شیعه را شرح می دهد. این هردو شاخه در ایران قرون وسطی پیروانی داشتند. مذاهب سنت و جماعت، یش از تأسیس دولت شیعه صفوی، کیش رسمی لااقل نبی (اگر نه بیشتر) از مردم ایران بوده و دین رسمی همفول فتودالی ایران شمرده می شده. اما مذهب شیعه، شکل و صورت و لفافهٔ عقیدتی بسیاری از نهضت‌های مخالفت آمیز خلق بوده که از نیمهٔ دوم قرن هفتم میلادی، تا آغاز قرن شانزدهم میلادی (از قرن اول تا آغاز قرن دهم هجری) وقوع یافت، تا اینکه در عهد صفویه آیین رسمی شد.

در این کتاب از دودانی سخن می‌رود که از اسلام آوردن ایران پس از فتوحات عرب، آغاز می‌گردد و به پیروزی نهضت شیعه صفوی - قزلباش پایان می‌یابد. البته تکمل و تطور دو شاخه اسلامی - یعنی سنی و شیعه - و فرق و مذاهب متفرع از آنها در شرایطی صورت می‌گرفته که مرادفات و مرابطات وسیعی میان کشورهای مسلمان حکمفرما بوده. جریانات و مسالک که در سرزمین عربی نیکوین‌یافته بوده (مثل نظریهٔ وحدت وجود ابن‌العربی) تأثیر عمیقی در ایرانین داشته و بر عکس اندیشه‌های افراد ایرانی‌الاصل (مثلاً نظریه‌های ماتریلی و غزالی) میان اهراب اشاعه یافته، با این وصف مؤلف در بازدید منسوب و فرق گوناگون اسلامی، از نظر گاه روابط بین‌الملل، فقط به پدیده‌هایی می‌پردازد که به نحوی از انحاء در تاریخ ایران مؤثر بوده است. بدین سبب از نهضت‌هایی که بالکل بیرون از ایران وقوع یافته سخنی نرفته است. و در همین حال از فرقه‌ها و نهضت‌هایی که در اصل اسلامی نبوده (مانند خرم‌دینان و یزیدیان) و همچنین مسلک‌ها و مرام‌هایی که بعد از آغاز قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) پدید آمده مانند فرقه‌های شیخیه و پایه و غیره یاد نشده است.

مؤلف با در نظر گرفتن اینکه کتاب حاضر برای تدبیس در مدارس عالی است اشاره و استاد به منابع و متون و کتب دینی را به اختصار بر گزار کرده و اطلاعات کامل کتابشناسی در بخش آخر (کتابشناسی) آمده است. هر جا به متن و منبع اشاره شده منظور اصل آن متن است و هر جا ترجمهٔ متن مآخذ بوده به آن اشاره شده و این نکته به ویژه قید گردیده است.^۱ تاریخها به حساب میلادی نقل شده^۲ و فقط تاریخ‌هایی که واجد اهمیت خاص بوده به هجری نیز ذکر شده است. جملات قرآن به طور کلی از روی نثره‌نرین ترجمهٔ آکادمیسن ای. یو. کراچکوسکی (به فهرست کتابشناسی رجوع شود) نقل شده است.^۳

مؤلف وظیفهٔ خویش می‌داند که از ناظر و مصحح کتب استاد و. ای. بلایف و استاد آن. بولدیرف و آ. م. گالدوین و ل. ا. کوبل و آ. گ. لوندین و استاد آ. د. نوویچف و ل. و. ا. استروپوا، که در بحث مربوط به مطالب این کتاب شرکت جسته، با انتقادات و اندوذهای خویش به بهبود مندرجات آن کمک کردند، سپاسگزاری کند. و آنرا آ. پترووا که در تنظیم فهرست کتابشناسی و فهرست اصطلاحات بهی یاری کرده است تشکر نماید.

۱- در اینجا مؤلف چند سطر دربارهٔ املائی اساسی عربی و فارسی، به خط دینی، که چگونه برگردانده شده سخن گفته است. چون ما املائی اصل را می‌آوریم، در ترجمه، این قسمت زاید است. - ۲
۲- در ترجمه، موارد، تاریخ هجری آورده شده است. - ۳
۳- ما در این ترجمه، اصل عربی و ترجمهٔ فارسی را گذاشته‌ایم. - ۴



ظهور اسلام

ظهور اسلام در عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی، با تکوین جامعه طبقاتی (۱) و شروع يك نهضت اجتماعی و سیاسی پیچیده در میان اعراب شمالی رابطه ناگسستی دارد. اسلام به صورت لافاة عبقدي نهضتی درآمد که به تأسیس دولت عربی و توسعه نظامی و سیاسی آن دولت تا آن سوی حدود عربستان منجر گشت. این نهضت اجتماعی و سیاسی که یکی از دانشمندان علم اجتماع «انقلاب اسلامی» خوانده^۱ و دیگری «انقلاب دینی محمد»^۲ش نامیده است^۳ در اندک مدتی موجب شد که ایران و کشورهای آسیای میانه و قفقاز و نواحی پیشین یزانیس (روم شرقی) در کرانه های شرقی و جنوبی دریای متوسط (مدیترانه) جزو ظمرو دولت عربی (خلافت) گردند و اسلام آورند. بدین طریق نهضتی که اسلام عقبه آن بود به سرعت جنبه بین المللی پیدا کرد. و به ویژه در تاریخ معنی ایران و کشورهای مجاور آن تأثیر عظیمی کرد.

هنوز سازمان اجتماعی عربستان شمالی قبل از اسلام، آنچنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته. فقط مسلم است که در آغاز قرن هفتم میلادی، در نواحی شمالی عربستان، سازمان پادشاهی و جماعتی، در حال تلاشی و انقراض و جامعه طبقاتی در شرف تکوین بوده است. دانشمندان شوروی درباره ماهیت این جامعه طبقاتی دو نظر اظهار کرده اند.

بنا به نظر اول، به موازات جامعه بردمکاری که در جنوب عربستان در قرن ششم و آغاز قرن هفتم میلادی وجود داشته، شیوه زندگی بردمکاری، در ناحیه حجاز - نواحی مکه و مدینه - که بر سر راه کلروانی سراسر عربستان قرار داشته، تکوین یافت. اما در عربستان مدونی، که به طور کلی سرزمین دامداران و صحرانشینان بوده، جریان تلاشی و از هم پاشیدگی سازمان پادشاهی

و جماعتی به مراتب بلی‌تر بوده، گرچه در آنجا هم مقدمات تشکیل طبقات فراهم می‌گشته. از یکسو بزرگان و نوانگران پدید آمدند که صاحب زمین و گله‌های بزرگ و بردگان اسیر بودند و غالباً در بازرگانی کلوانی شرکت می‌جستند و از دیگر سو مستندان و قبیروانی که آزادی خویش را حفظ کرده بودند. شیوهٔ برده‌داری در میان اعراب به صورت روش اصلی تولید در نیامد، زیرا که اعراب به‌منه‌ا، پس از فتوحات وسیع قرن هفتم میلادی، به جریان عمومی فتوحانیزم که در کشورهای پیش‌گفته آسیای مقدم به شدت حکمفرما بوده کشانده شدند. ولی از آنجایی که در مسائل یاد شده شیوهٔ زندگی برده‌داری هنوز ناپود نشده بوده در میان اعراب هم معلوم نشده، بلکه برعکس موقتاً پس از فتوحات ایشان روشی بیشتر یافت. بر روی هم مناسبات فتوحالی در جامعهٔ عربی پس از فتوحات عظیم نیمهٔ اول قرن هفتم میلادی، تشکیل یافت و برده‌داری به صورت شیوهٔ فرعی (۲) زندگی در میان ایشان محفوظ و باقی ماند.

بنا به نظر گروه یاد شده، مقدمهٔ ظهور اسلام عبارت بود از تلاشی و فرور پختگی سازمان پندشاهی و جماعتی و تشکیل شیوهٔ زندگی برده‌داری در حجاز. نظریهٔ مشروحهٔ فوق در تألیفات آ. ا. بلیایف (مسکو)^۱ با استفاده از منابع و متون اصلی متون گشته و در آثار دیگر دانشمندان شوروی مانند آ. بو. یاکوبوسکی و س. پ. تولستوف^۲ منعکس شده است.

لما به عقیدهٔ صاحبان نظر دوم، در جنوب و شمال عربستان که تلاشی و از هم پاشیدگی جامعهٔ «پندشاهی - جماعتی» به شدت جریان داشته، مناسبات ویژهٔ دوران متقدم فتوحالی مکنون می‌گشته و این مناسبات حتی پیش از فتوحات بزرگ اعراب در قرن هفتم میلادی بر دیگر شیوه‌ها فایق آمده بود. بدین سبب، بنا به نظر دوم، اسلام هم از آغاز (۳) دین سران فتوحال، در شرف تشکیل، جامعهٔ عربی بوده است. این نظر را - به صورت کلی و بدون ذکر جزئیات و استدلال مشروح - ن. و. یگولوسکا با^۳ و (مصمانه‌تر) ن. آ. اسیرنوف^۴ اظهار داشته‌اند.

این نظریه در مقالهٔ جامع و جلی دانشمند جوان ل. ای. نادیرادزه (دانشگاه دولتی مسکو) که با استفاده از منابع و متون اصلی نوشته شده مشروح‌تر بیان شده هست^۵. این مؤلف چنین نتیجه

۱- رجوع شود ۱۹. آ. بلیایف، «اعراب اسلام و خلافت عربی در زمان متقدم قرون وسطی». نیز رجوع شود ۱۹. آ. بلیایف، «تأسیس دولت عربی و ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی». سخرانیهای نمایندگان شوروی در کنفرانس بیستمین بین‌المللی شرقشناسان» مسکو، ۱۹۵۴. آ. ا. بلیایف و آ. بو. یاکوبوسکی، «عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی». در کتاب «تاریخ جهان» مجلد ۴، مسکو، ۱۹۵۷، فصل ۷. ۲- رجوع شود ۲۱۵. آ. بو. یاکوبوسکی، «مرانی در فاصلهٔ قریب‌های هفتم و نهم میلادی» از آثار معنن دورهٔ احزاب عربستان - مسکو - لنینگراد، ۱۹۳۷. س. پ. تولستوف، «در بارهٔ صدر اسلام» مسکو، ۱۹۳۲. هم از او «سنتا فتوحانیزم در جامعهٔ حای سحرافین و داهادر» اخبار GAIMK شماره ۱۰۳، ۱۹۳۴، «بر اسرار معنن خوارزم باستانی» مسکو - لنینگراد، ۱۹۴۸، ص ۲۱۸ و پیوسته. ۳- ن. و. یگولوسکا با، «پیرامون در طریق هندوستان» مسکو - لنینگراد، ۱۹۵۱، ص ۴۰۳. ۴- ن. آ. اسیرنوف، «تاریخ مختصر پروری اسلام در شوروی» مسکو، ۱۹۵۴، ص ۱۸۱ و پیوسته. ۵- ل. ای. نادیرادزه، «در موضوع پردگی در عربستان قرن هفتم» در مجلهٔ «مسائل تاریخ و ادبیات کشورهای مغرب‌زمین» مسکو، ۱۹۶۰.

می‌گردد که پیش از اسلام کز بردگان در عربستان رواج افتاد داشته. وی بدون اینکه مستقیماً دربارهٔ جوانب ویژهٔ جامعهٔ شمال عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی، اظهار نظر کند، مایل است فی‌الثل در اینجا پدیدهٔ اجاره و استجارهٔ زمین را بطور مزاحمه، مقدمهٔ مناسبات آنی خودالی محسوب دارد. (۴)

نویسندهٔ این سطور با صاحبان نظریهٔ اولی هم‌دلی است. ولی می‌دانیم که بر روی هم موضوع پیچ در پیچ سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام، هنوز آنچنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و روشن نشده است. بدین سبب هر دو نظر عجائلاً بصورت فرضیه‌هایی که در جریان مطالعه به کار آید واجد اهمیت است و حل نهایی این مشکل، مهمی است که در آینده صورت خواهد گرفت. بهر تقدیر پلنگه مسلم است که: ظهور اسلام انعکاسی بوده از جریان تلاشی و از هم‌پاشیدگی سازمان پادشاهی - عشیرتی و پیدایش مقدمات تکوین طبقات در میان اعراب شمالی. لُبّهٔ نیز مواضع و تبلیغات اسلام، پیش از همه، متوجه آن سازمان محض و اخلاقیات و معتقدات آن - یعنی بت‌پرستی قدیمی اعراب - بوده است.

دربارهٔ سازمان اجتماعی اعراب پیش از اسلام و تاریخ ظهور اسلام، تألیفات تحقیقی بسیار وجود دارد^۱ که بیشتر به‌قلم دانشمندان اروپای غربی است مانند ت. نلکه، ر. دوزی، منوک هورگر دینه، یو. ولهاثونز، ک. پکر، ای. گولدنیه، ه. گریسه، ل. کاتانی، د. مارگولیوس، آ. لامس، ت. آندره و دیگران^۲. چون مطالعهٔ تاریخ اعراب و صدر اسلام در آن سرزمین جزء برنامهٔ کتاب حاضر نیست، در اینجا راجع به مواضع فوق به اختصار می‌پردازیم و خواننده را برای مطالب مشروحتر به تألیفات پیش‌گفته حواله می‌دهیم.

طوایف عربی از لحاظ اصل و تبار و نژاد به دو گروه جنوبی یا یمنی (گروه قحطان و کهلان) و شمالی (گروه مضر و ریمه) که خود به قبایل و عشایر تقسیم می‌شدند، منقسم می‌گشتند (۵). بسیاری از قبایل جنوبی عربستان از دیرباز به شمال نقل مکان کرده بودند. در آغاز قرن هفتم میلادی، بخش اعظم اعراب شمالی صحرائین بودند و به‌طور کلی به‌ختر پروری و شترداری (که در حمل و نقل کاروانی و جنگ - جمارم سواران - اهمیت فوق‌العاده داشت) اشتغال داشتند و به پرورش بز و گوسفند نیز می‌پرداختند. اسب کم داشتند و اسبان بسیار گران بها بودند. زراعت در عربستان شمالی جنبهٔ واحه‌ای داشت و به کشت جو و نخل و مو و ددختان باردار مشغول بودند. مراتع در تصرف جماعات (عشیرتها) بود ولی دامها و پرندگان و قطعات زمین، ملك افراد محسوب می‌شد. تقسیم جامعه به قبایل و عشایر محفوظ مانده بود ولی در داخل این قبایل و عشایر اختلاف میزان مال و

۱- بزمان روسی، گلشنه از تألیفات یاد شده، رجوع خود به آثار و. و. پادولود و آ. ا. کریمسکی. (به‌خیرت کتابخانه بنکره). ۲- به‌خیرت کتابخانه بنکره.

سال وجود داشت.

هموارات کرانه غربی عربستان و از ناحیه ثروتند یمن، راهی کلواندو، از طریق حجاز به سوریه می‌رسند بوده و ایالات یزانس - سوریه و فلسطین و مصر - از این طریق با حثه و هندوستان - بواسطه یمن - به بازرگانی ترانزیتی می‌پرداختند. پس از تصرف یمن از طرف ایران ساسانی (پس از سال ۵۷۲ م) شاهان آن دودمان کوشیدند تا کالاهای هندوستان از طریق ایران به یرانس حمل شود و ترانزیت از راه یمن را اجازه ندهند. بدین سبب بازرگانی از این طریق کاهش یافت. بروز این وضع و همچنین اختلافات اجتماعی و تشدید تضادها در داخل قبیله عرب موجب بحرانی اجتماعی و اقتصادی در عربستان گردید.

مکه بر سر راه کلواندوی که از سوریه به یمن کشیده شده بوده قرار داشت است. بطلمیوس، جغرافیدان یونانی قرن دوم میلادی، از این شهر به نام «مکرب» یاد می‌کند. این نام از کلمه عربی جنوبی مکرب که به معنی «سکن مقدس» است مشتق شده، زیرا قبل از اسلام، یکی از محترمترین امکنه مقدسه اعراب بیت پرست، در این محل قرار داشت. در زمان محمد (ص) مکه به نام کعبه معروف بوده. این محل مقدس، مدتی ماههای زمستان، عده کثیری از زائران بخشهای گوناگون عربستان را جلب می‌کرده. و در همین حال در آنجا بازاری دایر می‌شده، که در آن بازار صحرا - نشینان (بدویان) محصولات دامپروری خویش را (چرم، پشم، دام) با غلات و خرما و مصنوعات شهری مبادله می‌کردند. مکه بر سر راه کلواندو سوریه - یمن به منزله پارتاندر و محل انتقال کالاها بوده است.

مکه در محلی لغت وفاتد ددخت و گیاه و جایی غم انگیز قرار گرفته. دد حومه نزدیک مکه زراعت محال است^۱. ساکنان این شهر گفته از بازرگانی به پیشروی و دملری غیر صحرانشینی نیز اشتغال داشتند. ولی در نزدیکی مکه واحه وسیع و حاصلخیز طائف با باغات و تاکستانهای وسیع قرار داشت و قبیله قبیله در آنجا ساکن بوده است. بسیاری از مکین ثروتمند در طائف و دیگر واحه دارای زمینهای مزروع بودند.

در آغاز عصر میلادی یکی از قبایل شمال عربستان (از گروه مضر) به نام قریش در مکه زندگی می‌کرده، و شهر مزبور مرکب بوده از کوهپایه‌ای که در هر کوی یکی از خاندانهای قریش مسکن گزیده بود. ساکنان مکه در بازرگانی داخلی و خارجی شرکت می‌کردند و این خود موجب گرد آمدن ثروت در آن شهر و در همین حال باعث نایزیری عظیم مالی گردید. در میان قبیله قریش خاندانهای بسیار ثروتمندی وجود داشت که به بازرگانی و رهاخوانی مشغول بودند. از آن جمله بود خاندان بشار توانگر امویان (بنی امیه). خاندانهای مستندی نیز بودند که سرگرم بازرگانی

خرد و صنعت و دامداری بودند. بنی هاشم جزو گروه اخیر بوده و حضرت محمد، پایه‌گذار دین اسلام، از میان ایشان برخاست. نابرابری مالی نیز در داخل خاندانها حکمفرما بود. در زمان ظهور اسلام، شیوه زندگی برده‌داری در مکه وجود داشت. بازرگانان برده‌دار، بردگان بسیار داشتند که آنها در خانها به‌منولن خدمت منزل مشغول کار بودند، بلکه در تولیدات نیز شرکت داشتند و گله ارباب را می‌چرانند و در مزارع و باغهای واقع در واحهای مجاور به‌کشت اشتغال می‌ورزیدند. این بردگان، بیگانه و بیشتر از مردم جبه و سرزمین سیاهوستان بودماند و به‌طوری که از وقایع شرح زندگی محمد (ص) برمی‌آید رفتار صاحبان ایشان غالباً پیرحمانه بوده.

مکبان در کاروانهای که از یمن می‌رسید و از مکه عبور می‌کرده و به‌سوریه منتهی می‌شد شرکت می‌جستند و خود نیز سالی دوبار کاروانی به‌سوریه گسیل می‌داشتند. درآمد بازرگانان هرگز کمتر از ۵۰ درصد سرمایه نبوده و گاه حتی به ۱۰۰ درصد بهای متاع ارسالی می‌رسید. اجناس صادراتی مکه به‌سوریه عبارت بوده از، چرم خام و دباغی‌شده، شمش‌نقره از معادن عربستان، بهترین شمش‌واحد طائف، خرما. اما آنچه به‌طور ترازیت از مکه عبور می‌کرده، از یمن، عبارت بوده از: کندر و عود و چوب سندل و ظوس و چرمهای دباغی‌شده. از افریقا: خالک طلا و غلامان و کنیزان سیاهوستان. از هندوستان: دارچین و لفل و دیگر چاشنیها و مواد مطر و حاج و منوجات قیمتی. بازرگانان این کالاها را در سوریه فروخته و از آنجا منوجات ابریشمی و پشمی یزانی و پارچه‌های ارغوانی از پشم گوسفند و ماهوت و ظروف آبگینه و مصنوعات فلزی و اسلحه و اشیاء تجملی و روغن زیتون و دیگر روغنهای نباتی و غله صادر می‌کردند و روغن و غله را در بازار مکاره مکه به‌بویان می‌فروختند.

نمونه زیر حاکی از میزان و گسترش بازرگانی بازرگانان مکه است. کاروانی که در زمستان سال ۶۲۴ میلادی، توسط بازرگانان مکی برای اعزام به‌سوریه مجهز شده بوده، معادل ۵۰ هزار مثقال طلا، کالا بار داشته که ۴۰ هزار آن متعلق به‌اعضای خاندان اموی و باقی از آن دیگر ثروتمندان قریش بوده. صدها مرد غرق در سلاح همراه کاروانها حرکت می‌کردند و گذشته از بازرگانان عطای راهنما و ساربان و دستهای نگهبان (صحرائین) (خزیر) که از میان قبایل بنوی اجیر شده بودند، با کاروانها حرکت می‌کردند. بازرگانان مکه به‌دباخواری نیز اشتغال داشتند و ۵۰ تا ۱۰۰ درصد بیه می‌گرفتند (به‌کندینار ربیع در برابر به‌کندینار وام)^۱.

در مکه فقط منطقه پولیسی یا شهر دولت (شهر دولت خود مختار) و قدرت دولت وجود

۱- اطلاعات لرلوان درباره زندگی اقتصادی مکه در آغاز قرن هفتم میلادی، در کتاب،

H. Lammens. la Mecque à la veille de l'Église.

آمده است. نیز رجوع خود به

A. von Kremer. Kulturgeschichte des Orients, T. I, ۲ فصل

داشت. هر عشیره با خاندان مستقل اداره می‌شده. ادارات و نمایندگان قدرت دولت وجود نداشتند و از محکمه قضا و نیروی انتظامی و زندان نیز خبری نبود. گهگاه درخانه و بزمای که در مدینه نزدیک کعبه قرار داشته و دارالندوه - «خانه اجتماع، محل انجمن» - نامیده می‌شده، برای حل و فصل امور خاندانها و عشیره‌های مختلف، شورایی سران یا شیوخ طوایف (ملا) تشکیل می‌شده. ولی این شوری وسیله اجبار و اجرایی - که نافرمانان را مجبور به طاعت از نصیبهای خویش کند - نداشته.

قریب سیصد کیلومتری شمال مکه، یثرب (که یونانیان یثریا می‌گفتند) قرار داشته. این شهر از زمان ظهور اسلام بمدینه (عربی، بمعنی «شهر») موسوم گردید. در آغاز قرن هفتم میلادی، مدینه واحه‌ای بود کشاورزی با مزارع و باغات و تاکستانها. در این واحه، پنج نقطه مسکونی متعلق به قبایل خاص وجود داشت. دو قبیله اوس و خزرج بت پرست و سه قبیله دیگر پیرو کیش یهود بودند.

تلاشی و از هم پاشیدگی جماعت مشریتی و تطور و تکامل مالکیت شخصی زمین و افزایش نابرابری مالی و تشدید تضاد میان بزرگان و افراد معمولی قبایل، نواحی عربستان شمالی را سخت متزلزل و متشنج ساخت، و غلبانی برانگیخت و مقدمات پیدایش جامعه طبقاتی فراهم گشت. برای دفع این بحران، ایجاد دولت واحد برای سراسر عربستان ضرورت داشت، و بنابراین لازم بود نفاق و دشمنی میان قبایل برطرف شود.

برای نیل به این مقصود یعنی دفع خصومت‌های قبیله‌ای، معتقدات و ایده‌تولوژی نوینی بایسته بود. و چون جامعه قرون وسطی فقط از يك نوع معتقدات با خبر بوده، یعنی جز عقاید دینی عقیده‌ای را نمی‌شناخته - می‌بایست معتقدات جدید، به صورت دینی تازه تجلی کند و «... درباره مسیحیت و اسلام توان گفت که نهضت‌های عمومی تاریخی رنگ دینی به خود گرفته»^۱. بدین سبب ظهور دین جدید با اسلام، که یکی از معدودین به اصطلاح جهانی است، در شبه جزیره عربستان، ... نتیجه عوامل اجتماعی و اقتصادی بوده است [۶]. جامعه پندشاهی قدیمی عربی با سازمان طایفه‌ای و قبیله‌ای و خصومتها و نفاقهایش در شرف انقراض بوده. با آن جامعه می‌بایست بت پرستی قدیم و بلوی و بتان و خدایان نجومی و قبیله‌ای و قاتل شدن روح برای اجماع و اشیای ییجان و خلاصه کیش کهنه، سقوط کند. و عقیده دینی نوینی که مبتنی بر یکتا پرستی و تعلق همه به کیشی واحد و آیین «برادری» بوده، برخلاف نفاق و خصومت بین القبایل باشد، جایگزین آن گردد. فقط چنین معتقداتی می‌توانست دلیل و رهنمای عقیدتی دولت جدید سراسر عربستان قرار گیرد.

با این حال در دین جدید که انعکاسی از نیازمندیهای جامعه نوین بوده عناصری از دیگر ادیان - ادیان پیشرفته جوامع طبقاتی مجاور: یهود و مسیحیت و زرتشتیگری و کمتر از مانویت و گنوسیکها^۱ به چشم می خورد. برخی چیزها، بخصوص از تشریفات دینی عهد «جاهلیت» - و کیش پیشین اعراب - نیز در اسلام دیده می شود.^۲ (۷)

یکی از معتدترین اماکن تبرک شمال عربستان (گرچه آن، تنها مکان تبرک مقصود نبود) همانا کعبه (درمکه) بوده که پیشتر از آن یاد کردیم، و موجب شهرت و نفوذ این شهر بوده. حیاطی بود چهارگوش محصور به دیوار که در آن محصوره «بتار» یا صحیحتر بگوییم یسنه ایلها (به زبان سامی «یت ایل» یعنی «خانه خدا»)، خدایان گوناگون، با سنگهایی که به وضع عمودی گنجانته شده بود قرار داشتند. به موجب روایتی که در دست است در این محل ۳۶۰ تا از این گونه «بتان» یا «صنمها»، که نماینده همه خدایان اعراب شمالی به شمار می رفتند، برپا بودند. «حجر الاسود» (سنگ سیاه)، که بعد از اسلام هم باقی و محفوظ مانده بود، در این محل قرار داشت. تولیت کعبه، نقاد کلمه و حیثیت دینی فوق العاده ای به طوایف مشهور و معتقد قریش می بخشید. برخی از طوایف مزبور به هنگام برگزاری مراسم و تشریفات زیارت زمستانی سالیانه، وظایف دینی معینی داشتند و آنها را انجام می دادند. اعراب شمالی به موازات ایمان به خدایان متعدد و اجنه، اندیشه خدایی اعلی که الله (صورت اختصاری کلمه عربی آلله (خدا))، (ایل ریشه سامی این کلمه است که مفهوم «خدا» را می رساند) واقع تعالی نامیده می شود نیز، در مخیله داشتند. تصویری که ایشان از او در سر داشتند بسیار کلی و مبهم بوده. اعراب دارای اساطیر (میتولوژی) تکامل یافته - مانند آنچه یونانیان قدیم داشتند - نبودند.

تلاشی و از هم پاشیدگی سازمان پادشاهی و جماعتی، با ضرورت سقوط معتقدات دینی دیرین و پیشین اعراب یعنی شرک و بت پرستی را برانگیخت. و گرایش به سوی یک جهان بینی نوین باعث شد که میان اعراب اهم از شمالی و جنوبی، ادیان پیشرفته ممالک همسایه - که هم در آن زمان در دوران فتوحالی قدم نهاده بودند - انتشار یابد.

نخستین دین بکاپرستی یگانه که در سرزمین اعراب قوام گرفت کیش یهودیت بود. و مهاجران یهودی، که از قلمرو امپراطوری رم به عربستان نقل مکان کرده بودند، دین مزبور

۱- گنوسیسم (از «گنوس» یونانی به معنی «معرفت»). فاسی است کلی برای بسیاری از عالم و ممالک مسیحین مسیحی هم از میلاد مسیح، که پیروان آنها طوایف مسیحیت (بدون مطالب عهد عتیق) را با اساطیر بت پرستان شرقی یونانی و برخی از اندیشه های فلسفی افلاطونیان و پیتاغوریان و فیثاغوریان تلفیق کرده بودند.

۲- درباره دین قدیم اعراب رجوع شود به:

J. Wellhausen. Reste arabischen Heidentums;
Goldziher, Mohammedanische Studien, T. I, 210. و بعد.

را با خود آوردند. مراکز عمده یهودیت در عربستان عبارت بود از بلاد یمن و واحه‌های بخش طای‌حجاز بویژه یثرب (مدینه). چنانکه بیشتر گفتیم در مدینه سه قبیله در کیش یهود بودند و خیر - واحه‌ای در شمال مدینه - نیز یکی از مراکز مهم یهودیت بوده. در واحه طائف نیز یهودیان زندگی می‌کردند. وغالباً به قصد بازرگانی به‌مکه می‌رفتند. یهودیان عربستان بازرگان و صنعتگر بودند و در واحه‌ها به کشاورزی اشتغال می‌ورزیدند.

بدینال یهودیت دین دوم یکاپرستی یعنی مسیحیت [۸] نیز در عربستان رخنه کرد. نفوذ مسیحیت در عربستان از سطرین صورت گرفت: ۱/ از سوره به واسطه اعراب پادشاهی غسانیان که در پایان قرن پنجم میلادی به‌صفت شاهان خویش مسیحیت را به‌صورت مذهب مونوفیه پذیرفتند. ۲/ از طریق حیره پایتخت پادشاهی عربی لخمیان. ۳/ از جنوب و جبهه که مسیحیت در آنجا از قرن چهارم میلادی در پادشاهی اکسوم استوار گشته بود. در یمن نیز مسیحیت به - موازات یهودیت انتشار یافته بود. شهر نجران در شمال یمن، که بیش از یکصد هزار نفوس داشت، همه ساکنان آن، در آغاز قرن ششم میلادی، مسیحی بودند و کلیساها و مرقاسف بزرگ در آنجا برپا بود.

مسیحیت در دیگر جاهای عربستان - مثلاً در یمامه، در مشرق نجد و مرکز شبه جزیره (در آنجا هم کلیسا وجود داشت) رواج یافت. در عربستان مسیحیان نیز مانند یهودیان به‌زراعت و صنعت اشتغال داشتند و به بازرگانی دوره‌گردی می‌پرداختند و به‌شهرها و واحه‌ها و نقاط مسکونی بدویان می‌رفتند. صحرانشینان دین مسیح را می‌پذیرفتند و قبیله‌ها به آن کیش دمی آمدند (قبیله‌های تغلب و نمیره بخشی از قبیله یزرگ بکر) و حال آنکه یهودیت در میان باده‌نشینان انتشار نداشت. مسیحیان عربستان، پیرو مذاهب و ممالک گوناگون مسیحی بودند.

کدامیک از شعب مسیحیت در صدر اسلام تأثیر داشته؟ در میان مسیحیان عربستان ظاهرأ، پیروان مذهب مونوفیه بیش از دیگران بودند و عده‌ای نظوری و شاید ارتدوکس (خلقیدونه یا پیروان تصمیمات مجمع خلقیدون در ۴۵۱م) هم وجود داشته. ولی هیچ‌یک از این سمنه‌ها نمی‌توانست آن شعبای باشد که اسلام برخی از عناصر مسیحیت را از آن اخذ کرد. زیرا که هر سمنه‌ها یاد شده طبع الهی و با الوهیت عیسی مسیح را، به‌صورت و تمایز متفاوت هم که شده، قبول دارند^۱. ولی بر حسب تعالیم اسلام، عیسی مسیح آدم و آدمیزاده بوده و یکی از پیامبران

۱- طبق تعالیم بطوریهان (که بیشتر در بین‌النهرین و ایران زندگی می‌کرده‌اند) خصیت مسیح دو طبیعت را واجباته طبیعت آدمی و طبیعت خدایی و این دو طبیعت «چنانکه از هم به‌طور تلفیق‌ناپذیر» وجود دارند در دو شخص که الحاق آنها به یکدیگر فقط بی‌است. بنا به تعالیم خلقیدونه (ارتدوکسها) مسیح دو طبیعت دارد، یکی خدایی و دیگری آدمی. ولی این دو طبیعت به‌صورت تفکیک‌ناپذیر در یک شخص وجود دارند. طبق گفته لرونه مونولوسه (از کلمه یونانی «مونوس» به معنی «واحد» و «لیریز» به معنی «طبیعت») مسیح فقط یک طبیعت دارد و آن

بزرگ شمرده می‌شود که پیش از محمد (ص) که خاتم‌النبین است آمده است. این عده بیشتر به تعلیمات «یهودی-مسیحیان» ایونی (از کلمه عبری *ebionim* که «فقیران» معنی دلد) نزدیک است، که یکی از عتیق‌ترین و مهجورترین فرق مسیحی بوده^۱. اینونیان برخلاف دیگر فرق مسیحی، رابطه اولیه خویش را با یهودیت قطع نکردند. و مراعات قانون موسی یعنی تشریفات دینی یهود را بر خویشن فرض می‌دانستند. عیسی را «آدمی - پیامبر» می‌شناختند که از طرف خدا برای نجات خلق فرستاده شده بوده و منکر الوهیت وی و اصل سه‌گانگی خداوند یا تثلیث بودمانند. ایشان انجیلی خاص خود داشتند که اصطلاحاً «انجیل مأخوذ از یهودان» نامیده می‌شدند (*χαρα' 'Eββαίους*) و به زبان سامی (آرامی؟) بوده و حال آنکه کلیسای رسمی این زبان را رسمی نمی‌شناخته و به دست ما هم نرسیده است. گمان می‌رود مسیحیانی که در مکه و شاید در دیگر جاها هم، با محمد (ص) تلافی کرده صحبت‌داشتند (۹) از همین «یهودی-مسیحیان» بودمانند. به نظر می‌رسد که اثنی (ابو بهیر میمون بن قیس، متوفی در حدود ۴۲۹ م.) شاعر بزرگ و موحد قدیمی عرب که اندکی پیش از مرگ خویش قصیده مدحیای در وصف محمد (ص) گفته و وی را به پیامبری شناخته از همین «یهودی - مسیحیان» بوده است.

گرچه مسیحیان در عربستان (به جز حیره و ناحیه فسانیان و یمن و عمان) جماعت‌های قوی و مشکل روحانی نداشتند ولی در عرض عده کثیری زاهدان و راهبان وجود داشتند که منفرداً، یا گروه‌گروه، در یابان زندگی می‌کردند، مثلاً در یابان سوریه در دده وادی القری و حجاز. در آثار فرهنگ عامه باستانی اعراب به‌سبب این گونه راهبان بر می‌خوریم. حضرت محمد (ص) از این مسیحیان و یابان‌نشینان دست از جهان شسته اطلاع داشته و از ایشان با احترام یاد می‌کند^۲.

نخستین مسلمانان نه تنها می‌توانستند از طریق یهودیان و مسیحیان، که برخی از عناصر زرتشتیگری را وارد کیش خویش کرده بودند، با معتقدات پیروان زرتشت آشنا شوند، بلکه چنانکه اینگانی گولدنبهر عقیده داری بلاواسطه از ایرانیان نیز می‌توانستند در این باره کسب معلومات کنند. زیرا بازرگانان ایرانی به عربستان آمدوشد می‌کردند. عده‌ای ایرانی نیز در یمن زندگی می‌کردند. زرتشتیگری در بحرین نیز رواج داشته است.

گفته‌اند از یهودیان و مسیحیان، در عربستان پیش از اسلام، گروهی از بکاپرستان وجود

→ طبیعت غذایی است و مسیح در دوران حیات این جهانی خویش مجموعه‌ای از صفات آدمی را واجد بوده ولی فالد جوهر آدمی بوده است. مونولوج به‌شتر در اردستان و بین‌النهرین علیاً و سوریه و مصر و حبش زندگی می‌کردند. مسیحی که از سوریه و حبش در عربستان رخنه کرده، به‌ظن نوی می‌توانست به‌سورتن طلب مونولوج به‌باشد. ۱- دربارهٔ اینونیان رجوع خود ۱۹ ص ۱۳۹-۱۴۵ W. Beveridge: *Eblonism* حایجا فهرست کتب هم آمده. ۲- رجوع نمود به قرآن (سوره ۵، آیه ۸۲).

داشتند که نه یهودی بودند و نه مسیحی. ایشان را اصطلاحاً حنفا می‌نامند. (کلمه عربی «حنیف» و جمع آن «حنفاء»). ریشه کلمه حنیف روشن نیست. محققان درباره معنی اولیه آن تعییرات گوناگون و متفاوت دارند^۱. اخباری که درباره حنفا یا حنیفان به ما رسیده بسیار کم است. ظاهراً حنیفان تحت تأثیر یهودیت و مسیحیت — هر دو — بوده و لب لباب هر دو دین (یعنی ایشان به خداوند واحد و رد شرک و بت پرستی) را اخذ کرده و پذیرفته بودند. ایشان گرایش نسابانی به دست از دنیا شستن و زهد و انزوا داشتند. ولی در عین حال بطور ددبست نه یهودیت را قبول داشتند نه مسیحیت را و می‌خواستند پیرو دینی ساده‌تر و ابتدایی‌تر باشند که برای فرد ساده عرب قابل وصول و قبول باشد. شاعران عرب بین حنفا و یهودیان و مسیحیان فرق قائل بودند^۲.

محمد (ص) حنفا یا حنیفان را می‌شناخت و ایشان را پیروان «دین پاک و برحق» می‌شمرد. در قرآن حنفا را به این معنی آورده و در برابر بت پرستان از ایشان یاد کرده است^۳. محمد (ص) حنفا را پیروان کیش باستانی ابراهیم می‌شمرد^۴. ابن هشام نویسنده شرح زندگی پیامبر نیز حنفا و کیش ایشان، حنیف، را دین ابراهیم می‌داند و کلمه حنیف را هم‌سنگ و مترادف «سلم» به کار برده است. ابن هشام نام چهارتن از حنفا را که در مکه می‌زیستند و معاصر محمد (ص)^۵ بودند ذکر می‌کند که یکی از ایشان ورقه بن نوفل بن اسحاق قرشی از خویشان و نخل خدیجه — نخستین زوجه پیامبر — بوده است.

البته از لحاظ تاریخی نمی‌توان میان حنفا و تبلیغات کهن ابراهیم در عربستان را خطای قائل شد. دلیلی هم در دست نیست که ایشان را از پیروان «توحید و یکتاشناسی الهی» موهوم بشناسیم. دینی که به زعم برخی اسلام‌شناسان غربی، گویند از آغاز، کیش اعراب بوده. برعکس، آیین حنفا ظاهراً در تاریخ عربستان پدیده‌ای نوین بوده است (مانند اعتقاد به وجود خدای تعالی — اله. در نزد بت پرستان عربستان شمالی) و تلاش حنفا مین گرایشی به سوی یکتاشناسی بوده — گرایشی که بر اثر بحران عقائد دینی پیشین عربستان پیدا شده بوده. اسلام را اگر تکامل آیین حنفا (۱۰) بشماریم بی‌اساس نخواهد بود^۶. (ظاهراً امیه بن ابی‌الصلت طاقی شاعر و معاصر پیامبر حنفی بوده (و یا یهودی — مسیحی)).

شایان توجه است که یهودیان عربی زبان و مسیحیان و حنفا خداوند را به نام «اله» می — خواندند. بنابراین، این نام ویژه مسلمانان نبوده.

اکنون می‌پردازیم به تاریخ ظهور اسلام. محمد (ص) پایه گذار اسلام شناخته شده است.

۱- رجوع نمود به Fr. Buhl. Hanif، ۲- کتاب الاغانی، ج ۱، ص ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷،

ولی با اطمینان خاطر توان گفت که اگر مقدمات جامعه نوبن طبقات در عربستان فراهم نمی‌گشت و اساس جاهلیت باستانی اعراب دچار سقوط و اضمحلال نمی‌شد و بك نهضت پیکانشاسی علیه جاهلیت وجود نمی‌داشت، نهضت محمدی هم به وجود نمی‌آمد. یا اگر هم به وجود می‌آمد همه از آن چیزی دل‌دا نمی‌کردند و تنها می‌ماند، و بهزودی فراموش می‌شد. و آن دین نوین جهانی - یعنی اسلام - قادر نمی‌بود بدون فراهم شدن مقدمات اجتماعی و مرامی پیش‌گفته تکوین یابد و تحکیم پذیرد.

تاریخ، اخبار مکتوبی درباره محمد (ص) که از طرف معاصران وی نوشته شده باشد، در دست ندارد. کتاب مقدس مسلمانان - صرف نظر از مطالب معدود - منبئ برای ترجمه حال پیامبر نمی‌تواند باشد. مطالب مربوط به شرح زندگی و اعمال و اقوال وی با «احادیث» مدنی مدید شفاهاً سینه به سینه منتقل می‌شده و فقط بعدها نوشته و ضبط شده...

نخستین شرح زندگی محمد (ص) که بر احادیث مبتنی بوده و توسط ابن اسحاق (متوفی به سال ۱۵۰ هـ) مدون گشته است، فقط در اواسط قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) پدید آمد و به صورت کتابی که توسط ابن هشام (متوفی به سال ۲۱۹ هـ) دستکاری شده و تا حدی به شکل مستخرجات مفصلی، که در تاریخ طبری (متوفی به سال ۳۱۰ هـ) منقول است، به دست ما رسیده (۱۱)... البته شخص محمد (ص) شخصیتی تاریخی است. نخستین خلفا و اطرافیان ایشان قدرت و نفوذ کلام خویش را بر خویشاوندی و با نزدیکی با پیامبر مبتنی و متکی می‌ساختند. و بدیهی است که ممکن نیست شخص موهوم را خویشاوند و آموزگار و هم عصر خویش بخوانند^۲. ولی بعدها افسانه‌های بسیار درباره وی پدید آمد - به ویژه درباره دوران زندگی او در مکه - بدین سبب شرح زندگی پیامبر به صورتی که در روایات مسلمانان آمده پیش از مطالب تاریخی و قابل اعتماد حاوی افسانه است و متفقد تاریخ گاه قادر نیست در این مورد سره را از ناسره جدا کند. ولی چون روایات مزبور مورد قبول همه مسلمانان (۱۲) است هر کسی که به بررسی اسلام پردازد، از دانستن آن ناگزیر است. بنابراین مطالب عمده شرح زندگی محمد (ص) را طبق روایات مزبور، به غایت اختصار در اینجا نقل می‌کنیم.

محمد (ص) اصلاً از خاندان هاشمی قبیله قریش بوده - قبیله‌ای که مکه را در تصرف خویش داشت. درباره عبدالمطلب جد پیامبر و عداقه پدر او تقریباً فقط اطلاعاتی محدود در دست است. پدر او بازرگانی اندک ثروت بود و به هنگام مرگ فقط پنج اشتر و چند گوسفند و بك کتیز برای آینه، یوه خویش، بهارث گذاشت. آینه هنگامی که فرزندش محمدشش ساله

۱- درباره حدیث به فصل چهارم رجوع شود. ۲- آکادمیبن اید. بو. کراچکوسکی نیز در «منبئه» ترجمه قرآن، ص ۶۵۵ (در فهرست کتابها به کلمه «قرآن» رجوع شود) به «عدم امکان تریب بزرگ» اشاره می‌کند.

بود در گفت.

بنابر روایات موجود، محمد (ص) در سال ۵۷۰ یا ۵۷۱ میلادی، در مکه به دنیا آمد. ولی این تاریخ، شاید صحیح نباشد و فقط به سبب وجود روایت دیگری پدید آمده که می گوید پیامبر در «عام القبل» - یعنی سال لشکر کشی ناموفق ابرهه، حاکم حبشی یمن، علیه مکه - متولد شده. بر روی هم ناهجرت هیچ تاریخ سال و ماهی از زندگی محمد (ص) که پلانازع باشد در دست نداریم.

در سورة ۹۳ قرآن آمده که خداوند محمد را یتیمی بی پناه و قبیرو گمشده یافت. خداوند پناه و تمکش بخشید و راه نشان داد و فرمودش تا در آینده پیمان را نرنجاند و مستندین را با فریاد دور نکند و رحمدل باشد. روایت است که محمد (ص) در زمان کودکی بزها و گوسفندهای ابوطالب - عم خویش - را می چرانید و ابوطالب هم مردی فقیر بود، و به زحمت از عهده اطعام یرلذذله خود بر می آمد. محمد (ص) جوان بود که به سمت عامل تجاری خدیجه - که پوه ای سرشناس و ثروتمند بود و در بازرگانی با سوره فعالانه و با جد تمام شرکت داشت - درآمد. خدیجه را از او خوش آمد. محمد (ص) در سن یستو چهار سالگی با خدیجه ازدواج کرد، و حال آنکه خدیجه نزدیک چهل سال داشت. به رغم تفاوت سنی این ازدواج مسعود بود. خدیجه چند فرزند به وی عطا کرد که از آن میان فقط فاطمه - دختر محبوب محمد - زنده ماند، و او هم اندکی پس از مرگ پدر در گفت (فاطمه در سال یازدهم هجری وفات کرد) روایت است که پیامبر در مدت حیات به خدیجه دل بستگی داشت و در زمان زندگی مشارالیها زن نگرفت و پس از وی نیز به یاد او گهگاه فیران را اطعام می کرد. باز به موجب روایات موجود، محمد (ص) رجب و شبن بود، و چون به ثروت رسید هر گز هیچ فرصتی را برای کمک به یتیمان و درویشان از دست نداد.

ازدواج زندگی مادی محمد را تأمین کرد و وی را از تلاش به خاطر قرصی نان - تلاشی که رنجش می داد - آزاد کرد. معلوم نیست که آیا فعالانه در امور تجاری خدیجه شرکت جست یا نه. ولی بهر تقدیر توانست به سبیل دیگری که سخت جالب توجه وی بود بپردازد. به موجب روایات موجود، محمد (ص) دوست می داشت با یهودیان و مسیحیان در مایل دینی صحبت دارد. آنچه در این دو کیش به نظر وی مهم می رسید یکی فکر توحید بود و دیگر اینکه پیروان آن ادیان به توسط پیامبران از وحی خداوند با خبر می شدند^۱ [۱۳]. روایت است که وی با راهبان مسیحی ملاقات می کرده [۱۴]

بدیهی است اینکه محمد (ص) مانند بسیاری از معاصران خویش یکاشناسی مؤمن شد

و از «بنان» و «شرکین» نفرت داشت موجب تعجب نمی‌نواند بود. چیزی که فهم و درک آن به مراتب دشوارتر شمرده می‌شود این است که چگونه معتقد شد (۱۵) که پیامبر است و خداوند وی را مانند دیگر پیامبران عهد عتیق برگزیده و رسالت احیای کیش قدیمی ابراهیم یعنی توحید را به عهد او محول کرده است...

محمد خود از «روح» یا «روح القدس» که در روز از طرف خداوند بر او ظاهر می‌شده سخن می‌گوید^۱. در قرآن از ظهورات شبانه نیز یاد شده است^۲. بنا به گفته محمد (ص) وی در طی یکی از این مکاشفات شبانه، او را (از فحواي کلام یداست که روح را) «عند سِدْرَةِ الْمُتَهی» متلما جَنَّتُ الْمَاوِی (نزد سدره المتهی که نزد آن است بهشت آرامگاه) دید^۳. یکی از این مشهودات و ظهورات شبانه عبارت از این بود که محمد (ص) از مسجد الحرام (یعنی کعبه) به مسجد الاقصی برده شد^۴. این سیر منشا یدایش داستان «معراج» محمد توسط فرشتگان به صخره معبد سلیمان در اورشلیم شد، و زن پس (دفاصله قرن هفتم و هشتم میلادی) در روزگار خلیفه عبدالملک در آنجا معبد اسلامی به نام حرم الشریف و مکان متبرک قبة الصخره و مسجد الاقصی بنا شد...

روایت است که محمد (ص) در حدود سال ۶۰۹ یا ۶۱۰ میلادی، دعوت و تبلیغ آغاز کرد و نخستین کسانی که به وی ایمان آوردند خویشاوندان نزدیک وی بودند، یعنی خدیجه همسر و دوست وفادارش و دخترانش (رقیه، ام کلثوم و فاطمه) و پسر هم جوانش علی بن ابی طالب که بعدها با فاطمه دختر وی ازدواج کرد (و زن پس چهارمین خلیفه شد)^۵. آنگاه زهدین حارثه بنده آزاد کرده و پسر خوانده وی اسلام آورد و ابوبکر بازرگان ثروتمند (۱۶) (که بعدها خلیفه اول شد) و زیر خویشاوند محمد و سعد بن ابی وقاص (که بعدها سرداری نامی گشت و ایرانیان را در ۶۳۷ م. ۱۶ هـ در قادیسه شکست داد) و دو بازرگان به نام طلحه و عبدالرحمن بن عوف که بر اثر تجارت ثروت هنگفتی گرد آورده بودند به وی ایمان آوردند. عثمان بن عفان از خاندان سرشناس امیه و قبیله قریش (خلیفه سوم که با رقیه زیبا دختر محمد ازدواج کرد) نیز اسلام آورد. در شمار نخستین کسانی که ایمان آوردند شبان برده سابق، عبدالله بن مسعود (که بعدها یکی از صحابه مشهور پیامبر شد)، و عبدالله بن سعد بازرگان نیز بوده‌اند.

بر روی هم کامیابی تبلیغات محمدی مدتی مدید ناچیز بوده. بزرگان که از رها خواری و بازرگانان برده‌دار بودند علناً نسبت به تبلیغات محمد (ص) نظر دشمنانه‌ای داشتند. نتوان گفت

۱- قرآن، سوره ۵۳، وید، سوره ۸۱، ۲۳۹۲ وید - در این سوره‌ها پیامبر روح را فقط «او» می‌خواند.
۲- قرآن سوره ۲۴، آیه ۲، سوره ۵۳، ۱۳۹۲ وید، سوره ۷۲، وید، سوره ۸۱، آیه ۱۹، وید، سوره ۹۲، آیه ۱۹.
در سوره ۹۵ (آیه ۵۱) ظاهراً از رؤیت اولی سخن رفته. (۳) قرآن، سوره ۵۳، آیه ۱۴-۱۵.
۴- قرآن، سوره ۱۷، آیه ۱، وید - سن علی در آن زمان بین ۱۳ و ۱۴ بوده. وی با جورات به زینب دافت که گویا محمد (ص) دید او همان ملقب ساخته بوده. شبان علی این لقب را شریف می‌شمرد.

که سبب این خصومت تعصبات دینی بوده (۱۷)، بلکه تبلیغات محمد علیه بت پرستی برای منافع بازرگانی و سیاسی مکه خطرناک بوده است زیرا که دعوت وی ممکن نبود بمقروط پرستش کعبه و «بنانه» آن منجر شود. و این خود مسلماً نه تنها هجوم زوار را متوقف و در عین حال بازار مکه را کساد و مناسبات بازرگانی آن شهر را با دیگر نقاط ضعیف می کرد، بلکه باعث سقوط نفوذ سیاسی مکه می گردید.

بدین سبب بود که بزرگان مکه دعوت محمدی را از نظرگاه منافع خویش بس خطرناک شمرده از وی متفر بودند، و ثروتمندترین تاجر مکه یعنی ابوسفیان، رئیس خاندان امویان، و زوجه او هند و عمرو بن هشام، سر سخت ترین دشمن محمد که پیروان پیامبر ابوجهلش نامیدند و سرانجام عم محمد یعنی عبدالعزی (یعنی برده بت عزیزی) این عبدالمطلب، که پیامبر لقب ابولهبش داده بود (بنی «بلد شعله دوزخ») و خواهر ابوسفیان را به زنی داشت (پیامبر انش جهنم را پس از مرگ به او وعده داده بود)^۱، فعال ترین دشمنان محمد (ص) بودند. دشمنان محمد جرئت کشتن او را نداشتند زیرا که در این صورت، طبق رسوم آن زمان، همه افراد خاندان هاشمی بمنحو نخواهی برمی خاستند. ولی محمد (ص) را با خصومتها و استهزاهای شرورانه خویش تعقیب کرده راحت نمی گذاشتند.

پنج سال پس از نزول «وحی» نخستین و آغاز دعوت محمد (ص)، شمار پیروان وی در مکه بر روی هم در حدود یکصد و پنجاه نفر بود. و میان ایشان بسیاری از مردم فقیر و بندگان بودند. از اینکه علت کثیری از بندگان به دین محمد (ص) - «اسلام» - (کلمه عربی بمعنی فرمانبرداری «از خدای واحد») در آمدند نباید چنین نتیجه گرفت که تعلیمات پیامبر فی نفسه آرزوها و امیال ایشان - یعنی بندگان - را منعکس می نموده. و بطریق اولی بعرضه فرضیای که گریه ایجاد کرده در تعلیمات مزبور هیچ چیز «سوسیالیستی» هم وجود نداشته (۱۸) راست است که محمد (ص) در «وحی های» خود «مطفین»^۲ بنی کم فروشان و ثقلب کنندگان در وزن و قیمت کالاها، و بمعبارت دیگر، تاجر مکه را با نازبانة نکوهشی تیه کرده و دبستگی به ثروت و گرایش به «نکاتر»^۳ و اندوختن مال را نهی و تنبیح کرده - زیرا که این گرایش سبب می گردد که آدمیان خداوند و زندگی آن جهانی را از یاد ببرند. او می گفت که چه در مکه و چه در دیگر شهرها «اکابر» و بزرگان گناهکارانند^۴ - ولی وی فقط کتب مال را از طریق حرام نهی و تنبیح می نمود نه هر مالی را بطور کلی. محمد جمع مالی را نگاه می داشت که صاحب آن بمنحاطرش خدا و روز جزا را از یاد ببرد (۱۹).

۱- قرآن، سوره ۱۱۱، آیه ۱-۲. ۲- «سوره الطنن» مائوره ۸۳، قرآن است. ۳- سوره ۱۶، آیه ۱۲۳. ۴- سوره ۱۰۲، آیه ۲.

در این گونه تبلیغات چیز تازه‌ای وجود نداشت (۲۵). و در کتابهای رسولان تورات و انجیل نیز از این گونه مطالب دیده می‌شود (۲۶). ولی مالی که از راه «حلال» (از نظرگاه قانون دینی و شریعت) کسب شده باشد و صاحب آن در عین حال وظایف دینی خویش را (بخصوص در مورد ارحام و صدقه)^۱ ادا کرده باشد، کسب چنین مالی را محمد (ص) در مکه و بعدها در مدینه امری کاملاً مشروع می‌شمرد. محمد (ص) هرگز مالکیت شخصی و بردگی و برده‌داری را انکار و نهی نکرد (بخصوص برده کردن اسیران جنگی را قانونی و مشروع می‌شمرد (۲۷)) و قط توصیه می‌کرده که صاحبان با آنچه (ما ملکت ایمانکم) به وسیله دستهایشان مالک شده‌اند (یعنی اسیران - بنده) به معالیمت رفتار کنند^۲.

اسلام آوردن برخی از بردگان را در نخستین مرحله وجود آن کیش می‌توان به آسانی چنین توجیه کرد که ایشان از کینه و نفرتی که صاحبان آنان یعنی ثروتمندان مکه نسبت به محمد (ص) - محلی که کسب و مال حرام را نهی می‌کرد - داشتند مطلع و باخبر بوده‌اند. بدین سبب بردگان وی را دوست و حامی خویش می‌دانستند. و پیش‌بینی روز «بازپسین» و «محکمه و حشتاک» را در مخیله خویش همچون روز کین‌خواهی از اربابان می‌شمردند.

بدیهی است که نفرت اربابان یعنی توانگران مکی یش از همه متوجه این گروه اجتماعی می‌تواند و محروم و بی‌دفاع گردید. روایت است که چند غلام و کنیز که اسلام آورده بودند نخستین قربانیان دیانت اسلام بوده‌اند. بخشی از بردگان مسلمان را مؤمنان ثروتمند از صاحبان ایشان خریدند.

روایت است که دیگر قهرمان مسلمان که از بردگان بوده‌اند تصمیم گرفتند به جبهه که سرزمینی مسیحی بوده مهاجرت کنند تا از تعقیب و اینها رهایی یابند. و در مکه ۵۲ مسلمان (در حدود سال ۶۱۵ م) باقی ماند...

محمد (ص) در مرحله نخستین فعالیت خویش در مکه توجه خاصی به فکر «پایان آبنده دنیا» و «قیامت کبری» و «محکمه و حشتاک» و «روز جزا» و پاداش و مجازات آن جهانی مؤمنان (مؤمنان) و مشرکان و نیکان و گناهکاران مبذول می‌داشت. عقیده به «روز بازپسین» (عقیده به «پایان جهان») با اسخانو لوی میان یهودیان و مسیحیان مشترک بوده و در مراحل معینی از تکامل این دو کیش در بسیاری از آثار یهود و کتب دوران اولیه مسیحیت به ویژه در کتاب مکاشفه متسب به یوحنا، منعکس بوده، ولی بطوری که محققان معتقدند کتاب مکاشفه را مؤلف مسیحی مجهولی که از یهودیان بوده، ظاهراً بین سال ۶۷ و ۶۹ مسیحی به رشته تحریر درآورده است. مناظر عجیب و غریب و واضح «پایان ناگهانی جهان» «محکمه و حشتاک» و «قیامت کبری»، همانند

آنچه در کتاب مکاشفه ترسیم شده در قرآن هم پدید آمد^۱. محمدا محمد (ص) در آغاز فعالیت خویش می‌پنداشت که «پایان جهان» در آینده‌ای نزدیک صورت خواهد گرفت. ولی بعد از این نظر عدول کرد (۱۳).

محمد (ص) تعلیمات خویش را به صورت «وحی‌هایی» که به وسیله روح از طرف خداوند به وی نازل شده به سمع شنوندگان می‌رسانید. شنوندگان این «وحی‌ها» را بر برگ خرما و قطعات سطح استخوان و سنگ می‌نوشتند. و بیشتر و غالباً از بر می‌کردند و بعد فرای مزبور بعضای غرا - آنچنانکه سرابندگان، اشعار فرهنگ علمه قدیمی عرب را حفظ کرده برای مستعان می‌خواندند - ایشان نیز قرائت می‌کردند. بعدها، پس از مرگ محمد (ص)، قطعات «وحی‌ها» را (که در زمان محمد نوشته و براو خوانده شده بود) گرد آوردند و کتاب مقدس مسلمانان یا قرآن را مدون ساختند.

پس از هجرت بخشی از مسلمانان به حبشه، شمار پیروان پیامبر به کندی افزایش می‌یافت. گرچه در حدود همان زمان (۱۶۱۵ م) عم پیامبر حمزة بن عبدالمطلب که به شجاعت معروف بوده (بعدها وی به لقب «اسد الله و اسد الرسول» ملقب گردید) و عمر بن الخطاب که مرد جوان ۲۶ ساله و فعال و جدی بود (بعدها خلیفه دوم) اسلام آوردند. به ویژه اسلام آوردن عمر واجد اهمیت بود (۱۴).

چیزی نگذشت که بدبختیهای نازهای ددمکه به مسلمانان روی آورد. مجلس سران طوایف در «دارالندوه» از هاشمیان خواست که محمد را از حمایت خویش محروم سازند و تهدید کرد که اگر چنین نکند، خاندان هاشمی را از معاشرت با دیگر خاندانهای بی‌نصیب خواهد کرد. با اینکه هاشمیان، جز عده معدودی، حسن توجهی به کیش محمدی نداشتند، معیناً نتوانستند از حمایت وی سر باز زنند. زیرا طبق بلعزم حقوقی باستانی عربی هر عضو خاندان موظف بود از خاندان و عشیره خویش دفاع کند و هر خاندان نیز می‌بایست از افراد خود حمایت کند - حتی اگر فرد به ناحق باشد. آنگاه طرد و تحریم دامنگیر خاندان هاشمیان شد و فقط ابولهب را مستثنی ساختند. منع هاشمیان از شرکت در کاروانهایی که از مکه عزیمت می‌کردند ممکن بود آن خاندان را به فقر و نابودی کشد. دو سال بعد مجلس سران یا شیوخ، به رغم نشأت ابوجهل، طرد و تحریم را در مورد ایشان لغو کرد.

ولی وضع محمد (ص) بهبود نیافت، خدیجه همسر وفادار وی درگذشت و هم محبوب او ابوطالب که رئیس خاندان هاشمی بود بدود جهان گفت. پس از مرگ وی ریاست خاندان به ابولهب که از محمد و مسلمانان متفر بود افتاد. محمد (ص) کمتر از خانه بیرون می‌آمد تا از

اینها و توحین ایمن باشد. نداین اوضاع واحوال دشوار، پیامبر بهاین نتیجه رسید که دیگر اقامت در مکه صلاح نیست. نخست نداین اندیشه شد که بهاتفاق پیروان بهواحه طائف هجرت کند. و با پسر خوانده خویش زهدین حارثه به آنجا رفت ولی با سنگ و کلوخ استقبالش کردند و به ناچار بازگشت.

ولی محمد (ص) با این حال در واحه یثرب (مدینه) دوسانی یافت و اینان از مردمان مقیم واسکان یافته و زراعت یثبه قبیلهای لوس و خزرج بودند که از بزرگان ثروتمند مکه تفر داشتند. سبب این تفر تاحدی خصوصتهای قدیمی قبیلهای بود. ضمناً علت دهگر این بود که بسیاری از کشاورزان مدینه بهر باخواران و بازرگانان مکه مقروض بودند. افراد قبیلهای لوس و خزرج محمد (ص) را که دشمن اشراف و بزرگان مکه بودند متحد طبعی خویش می شمردند (۲۵). و بدین قرار دوبار (بین سال ۶۲۵ و ۶۲۶ م. سال هجرت) در یابان عقبه، بین محمد و اصحاب او از یکطرف و لوسیان و خزرجیان از طرف دیگر ملاقات دستداد. یمانی میان اینان و محمد (ص) بسته شد که با سرگند استوار گردید. اوسیان و خزرجیان تعهد کردند محمد و دهگر مسلمانان را در مدینه پذیرند و از ایشان در صورت لزوم، سلاح به کف حمایت و دفاع کنند. مسلمانان می بایست به صورت جماعت ویژه وجدانهای در مدینه اقامت گیرند. روایت است که مفاکرات به واسطه هم پیامبر، یعنی عباس بن عبدالمطلب، صورت گرفت. عباس بر عکس اکثر هاشمیان فقیر، بازرگانی ثروتمند بود و در کاروانهای مکیان شرکت می جست. و پول خفیه بهوام می داد و ربح می گرفت و باغ و ناکستانی در طائف داشت. روایت است که حق فروش (۳۶) آب چاه زمزم بهزائران مکه از آن وی سودا. عباس در آنزمان هنوز اسلام نیاورده بود ولی می کوشید در این حال مناسبات حسنه با طرفداران و مخالفان اسلام داشته باشد. وی سرخاندان عباسی بود (بعدها سلاله عباسی، عباسیان از ۷۵۰ تا ۱۲۵۸ م. ۱۳۲ هـ تا ۶۵۶ هـ خلافت کردند).

چیزی نگذشت که مسلمانان به دستهای چند نفری تقسیم شدند و هجرت به مدینه را آغاز کردند. عدد شمار نخستین مهاجران بود. عدد مسلمانان بر روی هم (به استثنای بردگان و مهاجرانی که به حبشه رفته بودند) در آن زمان بیش از ۱۵۰ نفر نبود. بدین سبب هجرت مشکل ایشان به مدینه دچار دشواری نشد. محمد (ص) و ابو بکر و علی بعد از دیگران نقل مکان کردند.

نقل مکان مسلمانان و پیامبر از مکه به مدینه در روایات اسلامی به نام «هجرة» خوانده شده است. این کلمه را گاه به نادرست معنی کرده معادل «فرار» می دانند. ولی در واقع ریشه «هجرة» به معنی «قطع رابطه و معاشرت (با کسی)» و «ترك (قبیله خویش)» و «نقل مکان از جایی به جایی» است. و از این جهت «هجرة» به معنی «نقل مکان» است و «مهاجر» (عربی، جمع آن

«مهاجرون» «نقل مکان کردگان» معنی می‌دهد. کسانی که به اتفاق محمد (ص) از مکه به مدینه نقل مکان کردند مهاجر نامیده شدند^۱ و ساکنان مدینه را که اسلام آوردند انصار خواندند، (کلمه عربی «انصار» مفرد آن «ناصر» است - به معنی «یار و مددگار» از ریشه «نصر» به معنی «یاری کردن، دفاع کردن از...»). درباره تاریخ هجرت (با در نظر گرفتن نقل مکان شخص پیامبر) عقاید مختلف است. حقیقه غالب بر آن است که هجرت در ۸ ربیع الاول (طبق گاهنامه قمری مسلمانان) = ۲۵ سپتامبر سال ۶۲۲ میلادی وقوع یافت.

واقعه هجرت مبدأ تاریخ مسلمانان شد. این روایت که محمد (ص) خود هجرت را مبدأ تاریخ مسلمانان قرارداد افسانه است. پیشتر از آنزمان اعراب حجاز مبدأ را از «عام الفیل» حساب می‌کردند.^۲ موضوع مبدأ تاریخ جدید در زمان خلیفه عمر، بین سال ۱۶ و ۱۸ هجری = ۶۳۷ و ۶۳۹ میلادی، طرح گشت و تصمیم گرفته شد (به روایتی به پیشنهاد علی ع ۱۲۷) که سال هجرت (یعنی سال ۶۲۲ م) را مبدأ تاریخ مسلمانان قرار دهند. ولی از آنجایی که در آن زمان گاهنامه قمری معمول بود، روز آغاز مبدأ تاریخ هجری جدید را، نخستین روز ماه اول همان سال هجرت به حساب گاهنامه قمری - قرار دادند که مطابق بود با ۱۶ ژوئیه ۶۲۲ م، ندریزی که واقعاً هجرت صورت گرفته بود.

محمد (ص) میان دو قبیله اوس و خزرج، که در گذشته با یکدیگر رقابت می‌ورزیدند، آشتی داده، عملاً و کاملاً در رأس مدینه قرار گرفت. در دوران بلا فصل بعد از هجرت (تا سال دهم هجری) محمد (ص) به اتفاق صحابه فعالیت می‌کرد و نشان داد که سیاستمدار داهی و با استعدادی است. از مضمون سنتی، که عادتاً اصل شمرده می‌شود و در جزء روایات منقول است - و این سند اساسنامه جماعت مسلمان مدینه است که بر پایه پیمان منعقد با قبیله‌های اوس و خزرج ملون شده بود -^۳ پیداست که محمد (ص) درحقی که رئیس جماعت مسلمین بوده در همین حال رهبری سیاسی همه شهر مدینه را به عهده داشته و مقنن و داور آن شهر بوده است. رهبران اسلامی بنا به اعتقادات خویش نسبت به سنن قبیله‌ای و عشیرتی نظر منفی داشتند، ولی چون می‌دیدند که به ناگاه مخالفت با سنن یاد شده محال است، يك سازش و مصالحه عقلایی را مجاز دانستند (۲۸). به این معنی که همه ساکنان مدینه می‌بایست همچون يك واحد سیاسی شمرده شوند و از حقوق یکسان استفاده کنند، بدون در نظر گرفتن انتساب ایشان به فلان یا بهمان قبیله یا دین. اگر کسی

۱- از آنزمان لقب «مهاجر» را مسلمانان بسیار محترم می‌داشتند. بعدها مسلمانانی که از مسأله اسلامی متوجه بدست غیر مسلمانان (مثلاً مسأله استعمارگر اروپایی) به مسأله اسلامی نقل مکان می‌کردند مهاجر نامیده می‌شدند.
۲- سال ۵۷۰ م. تاریخی است قراردادی (که از لحاظ تاریخ یادست است) برای تفکر کفی تاموفی ابریه، حاکم حبشی بمن، به مکه. روایت است که در تفکر ابریه فیلانی وجود داشته و اعراب پیشتر این حیوان را دیده بودند.
۳- جزئیات مربوط به گاهنامه اسلامی را در فصل دوم بنگرید. — ابن حنبل، ص ۳۴۱-۳۴۲ J. Wellhausen. Das Arabische Reich und sein Sturz. ۱۷۰ و ۱۷۱

مرتکب قتل می گردید نمی بایست در هیچ یک از قبایل کسی به حمایت و دفاع از او برخیزد. خصومت و خونخواهی بین قبایل ممنوع شد. در ملاقات میان آنان محمد (ص) داوری می کرد. در باقی امور، هر قبیله ای خودمختاری خویش را حفظ می کرد و می توانست با هر یک از دیگر قبایل خارج از مدینه رابطه داشته باشد و قرارداد بپند، جز با قریش مکه که همه می بایست ایشان را دشمن بدانند. جامعه دینی مسلمانان یک گونه گروه مستقل و خودمختار را تشکیل می داد و دلای همان حقوقی بود که دیگر قبایل واحه مدینه از آن برخوردار بودند.

در مدینه می بایست نسبت به ادیان شیوه ملاری کامل معمول باشد. محمد (ص) اصل «لا اکراه فی الدین» را علم کرد^۱. حقوق مسلمانان و یهودیان و مسیحیان و بت پرستان یکسان شناخته شد (۲۹) و همه می توانستند آزادانه در دین و بزه خویش استوار باشند و اعمال آن را برگزارد کنند. ولی بسیاری از اوسیان و خزرجیان به طیب خاطر مسلمان شدند.

در مدینه جامعه دینی اسلامی شکل سازمان یافته تری پیدا کرد. تشریفات عده و اصلی دینی معلوم و برقرار شد. تشریفاتی که بنحوا فوق العاده مفصل و پیچ در پیچ گشت. نخستین مسجد احداث گردید. خانه ای بود ساده که در آن به حیاط گشوده می شد و ساختمانهای دیگر، آن را در میان گرفته بودند و به خانه پیامبر متصل بود. مسجد نه تنها نمازخانه بود، بلکه محل جلسات عمومی و پذیراییها (ی سفران و دیگران) نیز شمرده می شد. ساعات نمازهای روزانه مقرر و معین گشت. محمد (ص) در نماز وظیفه امام را ایفا می کرد، یعنی در پیشاپیش نمازگزاران قرار می گرفت. نخستین مؤذن نیز معین شده و برده پیشین، بلال حبشی، به این سمت منصوب گردید. وظیفه وی این بود که آنان گوید و مؤمنان را به نماز بخواند. قواعد وضو و غسل و روزه معین و مقرر گشت^۲.

جامعه دینی اسلامی، چنانکه گفتیم، مرکب بود از مهاجران مکی و انصار مدنی. در این جامعه هر چیزی که مبتی بر خویشاوندی خونی بود، بنا به اصل «انما المؤمنون اخوة» نفی ورد می شد. البته فکر برادری و برابری همه مسلمانان، به معنی مساوات اجتماعی واقعی نبوده (۳۰) زیرا وجود یک چنین مساوات در جامعه ای که مناسبات طبقاتی در آن تکوین یافته بوده، محال بود. در مواظ و دهوت محمد (ص) سخنی از مساوات طلبی طبقاتی در میان نبوده (۳۱) و از سوبالیزم تخیلی (اوتوپیک) نیز صحبتی نبوده. ولی فکر «مساوات» مسلمانان در اسلام - صرف نظر از اصل و تبار و نسبت قبیله ای و طایفه ای ایشان - مقدمه مهمی بود برای اتحاد سیاسی، نخست اتحاد سیاسی اعراب مدینه و ذلن پس همه عرب. حتی این خلوتون مودخ و بلسوف در

۱- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۵۶. ۲- درباره مساجد و تشریفات دینی در اسلام، به فصل دوم رجوع نموده مفصلاً شرح داده شد.

قرن چهاردهم میلادی، (قرن هشتم هجری) می‌گفت که اگر شور و حرارت دینی که پیامبر به یهودیان تلقین کرد، نمی‌بود ایشان قادر نبودند دولت مقتدی ایجاد کنند^۱...

در دوران مدینه با یهودی‌های دولت اسلامی سراسر عربستان گذارده شد و اتحاد سیاسی واحد مدینه نقطه آن دولت بود. اسلام دیگر نه تنها جریانی دینی بلکه عاملی سیاسی نیز بود. انگیزه اتحاد عربستان و ایجاد خلافت همانا جریان نکرین جامعه طبقاتی بود (۱۳). ولی اسلام عاملی بود که آن جریان و اتحاد سیاسی را تسریع کرد. گروه بانی که چون همراهان پیامبر - اصحاب و یاصحاب بعداً در عهد نخستین خلفا طغنه اشراق جدید و نشر مالای طبقه نوین حاکمه را تشکیل دادند که پس از فتوحات عرب به ثروال تبدیل یافتند.

در مدینه تفکیک قطعی مسلمانان از «اهل کتاب» صورت گرفت و نخست از یهودیان و زان پس از مسیحیان نیز انفکاک پذیرفتند. و اسلام که نخست در مکه نهضتی توحید خواه و شکل نگرفته و نوعی از حلقه بود (۱۳) مبدل به دینی متزلزل گشت. البته این جریان در آن واحد صورت نگرفت. محمد (ص) پس از آنکه از یهود برید هنوز مدنی با اتحاد و نزدیکی با مسیحیان امید داشت. در جایی از قرآن گفته شده که سخت‌ترین دشمنان مسلمانان همانا یهود و مشرکان (بت پرستان قدیمی عرب) هستند و دوستان صمیمی مسلمانان نصاری (مسیحیان) و روحانیان و راهبان ایشانند^۲. ولی محمد (ص) در پایان دوران اقامت خویش در مدینه با مسیحیان نیز قطع رابطه کرد و این عمل ظاهراً در زمانی صورت گرفت که نخستین تصادمهای مرزی با لشکریان روم شرقی (بیزانس) روی داد. قطع رابطه با یهود و نصاری کمتر بر اثر اختلافات دینی و بیشتر بدین سبب بوده که هر دو دسته محمد (ص) را به پیامبری نمی‌شناختند (۱۴). رابطه مسلمانان تنها با قبایل یهود مدینه منحصانه نبود، بلکه دشمنان پنهانی فراوانی در میان اوسیان و خزرجیان وجود داشتند که ظاهراً اسلام آورده بودند، ولی در نهان علیه پیامبر اقدام می‌کردند و می‌کوشیدند جامعه اسلامی را از درون متلاشی سازند. اینان به لقب «مناقنه» ملقب گشتند (کلمه عربی «مناقه»، جمع آن «مناقون») که به معنی «دورو» و «مظاهر» است.

محمد (ص) پس از آنکه با اصحاب خویش به مدینه هجرت کرد قصد ترك مبارزه علیه بزدگان بت پرست مکه نداشت. ظاهراً ایشان اندیشیدند که عملیات نجاری مکبان را به وسیله قطع طریق کاروانی که از مکه به سوره وجود داشت و از نزدیکی مدینه می‌گشت، قطع کنند. در آغاز سال دوم هجرت (۶۲۳ م) مسلمانان به کاروان مکه حمله کرده اموال آنرا به غنیمت بردند. سال بعد حمله مسلمانان مدینه به کاروان مکه، که از سوره باز می‌گشت، به صورت پیکاری واقعی درآمد

۱- ابن خلدون، ترجمه تراوسی، ج ۱، ص ۲۱۳ — قرآن سوره آه ۸۲. «و لنجدن اعمالناں عبادا للذین آمنوا، اليهود و الذین اشرکوا، و لنجدن الریم موده للذین آمنوا، الذین ءالوا افاصارى، و الذین منهم لیسین و دعاء و اقامه لا یتکرون» [۲۵].

که به غزوة بدر معروف است (مارس سال ۶۲۴ م. سال سوم هجری).

مکیان در این نبرد شکست خوردند^۱. جمعی از ایشان هلاک شدند و گروهی نیز اسیر گشتند. در میان کشتگان ابوجهل، سرسخت‌ترین دشمن اسلام، و حنظله، پسر ابوسفیان، و عده‌ای دیگر دیده می‌شدند. چند تن از اسیران را که از دشمنان سرسخت اسلام بودند هلاک ساختند. و دیگر اسرا با اسلام پذیرفته یا در برابر سر بها (فدیه) آزاد شدند^۲. در این نبرد عباس عم محمد (ص) - که نام برده شد - در صفوف بت پرستان مکی فرار داشت و یکار می‌کرد و به اسارت مسلمانان درآمد. وی را آزاد کردند و به سکه رفت و ظاهراً علت آزادی این بود که با موافقت محمد (ص) عاملی خبّه مسلمین را به مهله گرفته بود.

روایت است که در غزوة بدر ۳۱۷ مسلمان علیه ۶۰۰ مکی جنگیدند. فقط دو یا سه تن از مسلمانان اسب داشتند^۳ و سایرین با پیاده بودند، با شتر سوار. محمد (ص) غنیمت جنگی را به طوری تقسیم کرد که به هر سوار سه برابر دیگران رسید و خمس خنایم مختص پیامبر و خانواده او و بنیان و قبران گردید. به گفته پیامبر، این شیوه تقسیم غنیمت به او «وحی» شده بود^۴.

این نبرد واجد اهمیت عظیمی بود. شخص محمد (ص) در نقاط بسیار دور از مدینه مشهور شد و نفوذ وی در مدینه تقریباً نامحدود گشت. در سال چهارم هجری (۶۲۵ م) یعنی سال بعد، مسلمانان باری دیگر به کلوان مکیان حمله بردند. ابوسفیان در جواب، سه هزار نفر از جنگیان مکه را علیه مدینه رهبری کرد. از ۱۰۰۰ تن مسلمان که علیه این عده وارد کارزار شدند قریب ۳۰۰ تن، از منافقان، به مدینه بازگشتند و دیگر مسلمانان در کوه احد شکست خوردند. در این نبرد «اسدالله» حمزه عم پیامبر مقتول شد. ولی مکیان از پیروزی خویش بهره نگرفتند و حتی برای تصرف مدینه کوششی به عمل نیاوردند و به منازل خویش بازگشتند. شکست به نقاد کلام محمد و حیثیت او زبانی نرسانید. او علت ناکامی‌های را، فقدان انتظامات و خیانت منافقان دانست.

در سال ۶۲۷ م (سال ششم هجری) ابوسفیان لشکر عظیمی علیه مدینه به راه انداخت (گویا مرکب از ده هزار نفر) که در آن گفته از ۴ هزار مکی و جنگجویان قباہل متحد مکیان، عده‌ای از مزدوران حبشی نیز شرکت داشتند. خطر بزرگی مدینه را تهدید می‌کرد. ولی محمد (ص) و اصحاب او در ظرف مدت شش روز خندقی به دور مدینه احداث کردند و سنگر ساختند.

۱- این مقام، ص ۳۳۷ و ص ۳۳۸ طبری، سری ۱، ص ۱۲۹۷. ۲- ل. ای. فادرادزه (بمقتال مزبور رجوع شود) این به هم می‌داند دلیل دواج است که بر دوامی در مریستان می‌داند ولی این دلیل قانع کننده نیست... (۲) به گفته مسلمین درباره علت قتل هزاران در مریستان قبل از اسلام رجوع خود. ۳- قرآن، سوره ا. ۴۱ و ۴۲ و ۴۳ در این جا آشکارا سخن از غزوة بدر رفته است. درباره مقررات اسلام راجع به جنگ با «کفار» و فاکتور رجوع خود به فصل دوم.

روایت است که این شیوة دفاع را سلمان فارسی که ایرانی و سابقاً اسیر شده بهبردگی درآمده اسلام پذیرفته بود و یکی از صحابه نزدیک پیامبر شده بود بهایشان آموخت. لشکر دشمنان اسلام مدینه را محاصره کردند و قبیله یهودی بنی نضله کهکشان کردند و لسی میان محاصره کنندگان اختلافانی آغاز شد و دستجات مکی، که ابوسفیان در رأس ایشان بود، پس از سه هفته لشکرگاه را خالی کرده رفتند. دستجات دیگر قبایل نیز جز اینکه بهایشان تاسی جویند چاره‌ای نداشتند...

در سال ۶۲۸ میلادی (سال هفتم هجری) پیامبر به عنوان برگزای حج، به اتفاق ۱۵۰۰ تن از صحابه عازم مکه شد، ولی با دستجات مسلح مکی رو به رو گشت. پس از مذاکرات طولانی که با سران قریش به عمل آورد پیمانی (عربی: «بیعة» که به معنی «پیمان بستن» است) در حدیبه به شرح زیر با مکیان منعقد نمود: جنگ ده سال متارکه شود. مسلمانان حق داشته باشند بدون اسلحه به زیارت مکه روند (قط حمل شمشیر مجاز بود)، محمد (ص) تعهد کرد به کاروانهای مکیان حمله نکند. در این پیمان محمد (ص) پیامبر نامیده نشده بود [۳۶].

محمد (ص) و سران صحابه این پیمان را یک موفقیت سیاسی می شمردند؛ زیرا که نخستین باری بود که بزرگان قریش محمد را همچون طرف مساوی الحقوق شناخته بودند. ولی توده مسلمانان عادی که از حکومت بزرگان و نرومندان مکه تفر داشت و آرزوی ورود مظفرانه به مکه را در سر می پروراند فوق العاده ناراحت بود. این نخستین موردی بود که در جامعه مسلمانان اختلاف بروز کرد. سران جماعت گراشی به طرف صلح با بزرگان مکه نشان می دادند و فشرهای پایین می کوشیدند بزرگان مزبور را سرنگون سازند.

نفاذ کلام و حیثیت محمد (ص) پس از پیمان حدیبه پیش از پیش بالا گرفت. قبایل گوناگون عربی - به ویژه آنهایی که با مکه خصومت می ورزیدند - حکومت سیاسی محمد (ص) را بر خویش پذیرفتند. پیامبر، نه همیشه، بلکه در ضمن انعقاد پیمان با ایشان، اسلام آوردن آنان را طلب می کرد. برخی از قریشیان نیز که پیشتر در شمار دشمنان اسلام بودند به اردوگاه پیامبر می آمدند و اسلام می آوردند. از آن جمله خالد بن ولید و عمرو بن عاص بودند که بعدها هر دو از سرداران نامی خلافت اسلام گشتند. این هر دو تن به دین بی اعتنا بودند ولی می دیدند که اسلام به صورت نیروی سیاسی مؤثری درآمده که الحاق بدان بسیار نافع به نظر می رسد.

چنانکه بعد معلوم شد سران جامعه اسلامی می کوشیدند با بزرگان مکه صلح کنند ولی البته برای محمد (ص) و اطرافیان وی چنین صلحی فقط در صورتی ممکن و مقصور بود که سران قریش، به ظاهر هم صلح اسلام آوردند. در این میان قریشیان مکه نیز نظر دیگری به اسلام پیدا کرده بودند. نه اینکه به ناگاه به وحدت خداوند و رسالت رسول وی محمد (ص) ایمان

آورده باشند بلکه بدین سبب که اسلام به نظر ایشان نیرویی سیاسی آمد که سرزمین عربستان را به باری آن توان متحد ساخت. شخص ابوسفیان از دشمنی با محمد (ص) سرپا زد و حتی دختر خویش را بهزنی بعی داد. این عمل در آن زمان نشان می داد که وی حاضر به انعقاد پیمان اتحاد سیاسی است. بزرگان بازرگانان مکه مدعی می کردند که این نیرو را می توان به نفع خود مورد استفاده قرار داد. ممکن است که ابوسفیان و تنی چند از بزرگان مکه هم در آن زمان امکان فتح سرزمینهای غیر عربی را پس از حصول اتحاد عربستان، در نظر گرفته بودند؛ سرزمینهای کمترین بازرگانی کاروانی و بحری کرانه های دریای متوسط (مدیترانه) و آسیای آن عبور می کرد. فتح سرزمینهای دیگران در خروج و نجات از بحران اقتصادی به عربستان کمک می کرده، اما اینکه چنین فتوحانی را در تحت لوای اسلام بهتر می توان عملی کرد، این نکته هم در آن زمان قابل پیش بینی بوده.

در نخستین روزهای ژانویه سال ۶۳۰ م. (زمستان سال نهم هجری) محمد (ص) با ده هزار تن مرد جنگی، مرکب از اهل مدینه و قبایل متحد، به مکه نزدیک شد. مکیان تلاش در دفاع می دیدند. عباس که علناً طرف پیامبر را گرفته و اسلام پذیرفته بود در اردوگاه حضور بهم رسانید. عباس ملاقاتی بین محمد (ص) و اطرافیان وی با ابوسفیان ترتیب داد و ابوسفیان قرار تسلیم مکه را با شرایطی که برای خاندان او و دوستانش نافع بوده با محمد (ص) گذاشت. امنیت همه مکیانی که در خانه های خویش بمانند و یا در محوطه کعبه پناه گیرند و یا در حیات و خانه ابوسفیان پناهنده شوند تأمین گشت و قرار شد ایشان از تعرض مصون باشند و فقط قریب ده تن از دشمنان لجوج اسلام از شمول این ضرر عمومی مستثنی بودند. مکیان تعهد کردند که اسلام آورند... ورود لشکر اسلام به مکه تقریباً بدون خونریزی صورت گرفت. کعبه را از وجود بتان پاک کرده به مسجد الحرام و معبد مسلمانان مبدل ساختند. بدیهی است که اسلام آوردن برخی از بزرگان افراد قریش از روی عقیده نبود و یک ضرورت سیاسی بود.

حساب ابوسفیان درست درآمد. وی و اعضای خاندان بنی امیه و بزرگان طرفدار او نه تنها موقعیت ممتاز خویش را در مکه حفظ نمودند، بلکه در میان سران دولت عربی اسلامی نقش برجسته ای را بازی کردند. و در حدود ۱۴ سال بعد، عثمان بن عفان که یکی از اعضای خاندان اموی بود در رأس دولت مزبور قرار گرفت و قریب پانزده سال بعد از آن، معاویه فرزند ابوسفیان، دودمان اموی (بنی امیه) را به عنوان حکام خلافت عربی بنیان نهاد. خویشاوندان و هوارخواهان ابوسفیان به تمام معنی و به حد اکثر از منافع فتوحات بزرگ اعراب بهره گرفتند و اراضی جدیدی را در سوریه و دیگر نواحی به انضمام روستایان متصرف و مقیم آن اراضی تصاحب کردند و بردگان بسیار و اموال گوناگون از غنائم جنگی به دست آوردند.

در طی سالهای نهم و دهم هجری (۶۳۱-۶۳۰ م.) واحه طائف و بخش اعظم شبه جزیره

عربی، به ناچار سر به اطاعت محمد (ص) نهادند. در اکثر موارد این اطاعت با قبول اسلام و بتشکی توأم بود. در آغاز امر، محمد (ص) به اسلام آوردن ظاهری ایشان اکتفا می کرد و رضا می داد و معتقد بود که ایمان واقعی بعد بدید خواهد آمد و اگر درنسل اول ظهور نکرد در نسلهای بعدی پدید خواهد آمد. این حساب بعدها درست درآمد. و چیزی نگذشت که مردم سراسر شبه جزیره عربستان به دین اسلام درآمدند.

پس از تسلیم مکه نیز محمد (ص) کماکان در مدینه مقرر داشت. محمد (ص) با اینک سرور و رئیس سیاسی تقریباً سراسر عربستان شده بود، با این همه لقب «ملک» (۳۷) برخویش نهاد. زندگی وی ساده بود و بازندگی افراد معمولی فرقی نداشت. با این حال نسبت به زندگی وی قبل از هجرت محمدی جزئی تغییری در آن پدید آمد. پیامبر پس از مرگ خدیجه زنان دیگری گرفت. وی در سال مرگ خویش نوزد داشت و بروی هم در مدت حیات ۲ زن گرفت - به استیای کیزان. ظاهراً در این مورد حق با او بود. بارتولد است که می گوید محرک این امر بیشتر عقیده دیرین اعراب بود که می گفتند وجود حرم برای حفظ شایستگی هر رئیس سیاسی ضرورت دارد. انگیزه ازدواج وی با عایشه دختر ابوبکر، و حفصه، دختر عمر و بهمهام حیه، دختر ابوسفیان، و جز آنان غیر از این نبود که می خواست با هم زمان و با متحدانی که اتحاد با ایشان ضروری بود، روابط شخصی خویش را با پیوند ازدواج استوارتر سازد (۳۸).

وی عقیده داشت که خلوتند او را که پیامبر است مجاز ساخته تا عده ای زن گیرد (۳۹). ولی برای دیگر مسلمانان شمار زنان عقلی را به چهار محدود ساخت و فرد سلطان در آن واحد بیش از چهار زن نمی تواند داشته باشد. محمد (ص) گفته از این، تعدد زوجات را مورد تشوین قرار نمی داد (۴۰).

خود پیامبر در صلح جمع مال برنمی آمد و گراشی به تجمل نداشت ولی زندگی خانواده و اعضای خاندان خویش را تأمین کرد و مقرر فرمود که خمس هر غنیمت جنگی باید برای نگهداری و احاشه پازماندگان و ذی القربای رسول و همچنین یوگان و بیجان غازیانی که در وجهاد، کشته شده اند و ساکنین و این سیل اختصاص یابد (۴۱).

وضعیت محمد (ص) نیز در دوران زندگی در مدینه نسبت به آنچه قبل از هجرت بود دچار دگرگونی گشت. توجه این مقال آنکه: اگر محمد (ص) در مکه مبلغ دینی ناشناخته و مردود بود، در مدینه بهرجلی سیاسی (۴۲) و حاکم مقنن مبلل گشته بود. وی نشان داد که سیاستمداری با استعداد و پیشوای جنگی داهی و هنرمندی است...

۱- اگر می خواست به تقلید از پادشاهان یمن و سلاطین حدودهای عربی مانند خاندان در اردن و لیبیا در غرب فرات دینی کند در بعد چنین کند ۲- قرآن، سوره ۳۳، آیه ۵۵ ۳- در این باره به فصل دوم بنگرید ۴- قرآن، سوره ۴۱- در باره دیگر قرآن این سجدی به فصل دوم رجوع شود.

محمد (ص) زود پیرشد. در بهار سال ۶۳۲م (سال دهم هجری) آخرین حج را از مدینه به مکه برگزید کرد. ولی در تابستان همان سال بتری شد و در ۱۲ ربیع الاول [و بنا بر روایات شیعیه، در ۲۸ صفر] سال یازدهم هجری (۸ ذی قعد سال ۶۳۲م) بسرود حیات گشت. دستوری برای پس از مرگ خویش باقی نگذاشته بود (۴۱). ظاهراً نه او و نه صحابه وی، انتظار نداشتند که مرگ به این زودی به سراغش آید. وی را در مدینه به خاک سپردند. مدفن وی بعدها زیارتگاه دوم (بعد از کعبه) و مکن متبرک مسلمانان گشت.



اسلام در ایران

ظهور مذاهب سنی و شیعه و خوارج

پس از مرگ ناگهانی محمد (ص) مناقشانی میان مهاجران و انصار در گرفت که به واسطه ویراثر نفوذ کلمه عمر (رض) رفع شد. در مدینه هر دو طرف به بکر را به سمت رئیس جامعه اسلامی (و در همین حال رئیس دولت عربی، زیرا در آن زمان بیان مفهوم جامع معنوی و دولت تفاوتی قابل نبودند) شناختند (۴۳). ابر بکر و جانشینان وی را خلیفه خواندند، یعنی «جانشین» (پیامبر)^۱ («خلیفه» کلمه‌ای است عربی، جمع آن خلفاء، از ریشه و خلف، یعنی «پیروی کردن» (بعد از کسی رفتن) و «جانشین» (کسی) شمرده).^۲ در این سی ساله حکومت نخستین خلفای چهارگانه: یعنی ابر بکر (۱۱ تا ۱۳ هـ) و عمر بن الخطاب (۱۳ تا ۲۴ هـ) و عثمان بن عفان (۲۴ تا ۳۵ هـ) و علی بن ابیطالب (۳۵ تا ۴۰ هـ) عهد فتوحات بزرگ اعراب بوده است. این پیروزیها بر اثر جنگهایی که از ۶۰۲ تا ۶۲۸ میلادی، میان ایران ساسانی و یزانی (روم شرقی) جریان داشت و هر دو طرف را ضعیف و فرسوده کرده بود، تسهیل می‌گشت. یکی از علتهای پیروزی اعراب در ایران، گرایشهای تک روی و انفکاک از دیگران بود که در میان امیران قوای آن زمان (دهقانان) حکمفرما بود و باعث ضعف حکومت مرکزی که «شاهنشاه» نمایندگی آن را داشت، می‌شد.

ما از جریان فتوحات اعراب در سرزمینهای روم شرقی (یزان) سخن نمی‌گوییم، زیرا که شرح آن پیروزیها از حلف این کتاب دور است و فقط تذکر می‌دهیم که نهضت کشورگشایی اعراب در آن واحد علیه نواحی یزان و ایران ساسانی - هر دو - آغاز گشت. اعراب در فاصله

۱- البته هیچ یک از خلفاء نمی‌توانستند جرات آنرا داشت که خود را خلیفه یا امیری دانند زیرا محمد (ص) قبل از اعلام کرده بود که پیامبر باز نیست. است. درباره حقیقت قدرت خلیفه به فصل ششم رجوع شود. ۲- در روایات بعدی، همان اهلان را به نام «خلفای رانتمی» (عربی) خوانند و دوران اهلان را عهد مسعودی نامیده که در آن دین حق اسلامی و حکومت دین حکمفرما برقرار بوده است. ولی در واقع باید گفت که سیاست داخلی هر یک از این چهار خلیفه با سه دیگر تفاوت داشت.

سالهای ۶۳۲ و ۶۴۲م (۱۳ و ۲۲هـ) قسطنطنیه و بین‌النهرین علیا و مصر را مسخر ساختند و تسخیر سرزمینهای قفقاز که در سال بیستم هجری (۶۲۰م) آغاز شده بود فقط در آغاز قرن دوم هجری انجام پذیرفت. اعراب چندبار به آبای صغیر حمله‌ور شدند ولی هرگز نتوانستند بطور استوار در آن خطه استقرار یابند. در آغاز قرن دوم هجری (هشتم میلادی) سرز بین امپراطوری روم شرقی (بیزانس) و قلمرو خلافت عربی تثبیت یافت و از جبال تاوروس و بخشهای علیای رود فرات می‌گفتند. بر روی هم اعراب دوسوم تصرفات بیزانس را از آن امپراطوری مترع کرده منصرف شدند.

سرنوشت ایران ساسانی دیگر گونه بود. در آغاز سال ۶۳۳م (۱۲هـ) اعراب به سرکردگی مثنی بن حارثه وارد قلمرو ساسانیان در بین‌النهرین شدند و دمارس (اسفند - فروردین) همان سال حیره را که پایتخت لخمیان بود گرفتند. مثنی پس از آنکه در غزوة «ذات‌الاسل»^۱ فاتح شد از رود فرات گذشت. در ماه مه (اردیبهشت) همان سال خالد بن ولید ایرانیان را شکست داد. در آغاز سال ۶۳۴م (۱۳هـ) خالد به سوریه (شام) منتقل شد. زان پس ایرانیان فلالانه وارد عمل شدند. در نوامبر (وسط پاییز) سال ۶۳۴م (۱۳هـ) رستم سردار ایرانی و سپید خراسان که پیش از آن، در استقرار شاهنشاه یزدگرد سوم، نواده خسرو دوم (که کودکی بود)، بر تخت سلطنت ویها باری کرده بود، لشکر عرب را محاصره کرد (نخست آزادشان گذاشت تا از فرات بگذرند) و شکست سختی در جنگ جسر (۳۴) - در پیرامون جبری که بر سر راه حیره به تیغون (ملاین) بر فرات بسته بودند - وارد آورد. بر اثر حضور ذهن و جدیت مثنی، اعراب از محاصره نجات یافته نتوانستند بار دیگر از فرات بگذرند. ولی در سال ۶۳۵م (۱۴هـ) در حرب بویب نزدیک حیره گروه عظیمی از ایرانیان را که تحت فرمان سردار مهران بودند نابود ساختند.

دولت یزدگرد سوم دانست که تا آن زمان خطر اعراب را کم گرفته است، به‌ویژه که در همان اوان خبر پیروزی اعراب بر لشکر عسکه بیزانس در بزموک (یکی از شاخه‌های نهر رود دجله) به ایران رسید. پیش از آن سپید رستم تصمیم گرفته بود همه دستهای لشکری را از سراسر نواحی ایران گرد آورد و همه طقات سپاهی (ارتشداران) را فراخوانده بود. گرد آمدن و تسلیح این همه پیش از يك سال به‌طول انجامید. فقط در پاییز سال ۶۳۶م (۱۵هـ) سپاه عظیم ایران در محل قادسیه نزدیک حیره اردو زد و اعراب نیز در نزدیکی آن مستقر گشتند. عمر، سعد بن ابی- وقاص را که یکی از مهاجران قدیمی بود، به فرماندهی لشکر عرب منصوب کرد. سولطان ایران که به بهترین سلاح مسلح بودند و پیلان عظیم‌الجثه، حامل هودجهای نیرانندازی، به همراه داشتند

۱- وجه این مسئله آن است که به‌روایتی اعرابان در منقول مقدم، خود را باز به‌گیری به یکدیگر متصل کرده‌اند.

به اعراب به نظر خفارت می‌نگریستند. اعراب آفتاب سوخته، گردآلوده و شتربانانی پشمالو بودند و البته ژنده به تن و پوست پارهای به پای برهنه داشتند. غلاف شمشیرشان از جل‌کته و سپرهایشان از پوست گاو بود.

جنگ قادسیه (د آغاز سال ۶۳۷ م / ۱۰ هـ) سه روز و سه روزه چهارروز طول کشید. زد و خورد بسیار سخت و لجوجانه بود. چند گروه از لشکریان نَخاراران (نَخاراب - شاهرزادگان، امیران) اِرمی نیز در صفوف ایرانیان می‌جنگیدند. ولی در ظرف همان روزها به اعراب از سوره کسک رسید. روز آخر باد شدیدی برخاست و ابری از شن و ریگ را به طرف سلحشوران اِبران برانگیخت (و اعراب این پدیده را یاری از طرف خدا شمردند) و پیروزی اعراب را مسلم ساخت. سپید رستم در جنگ هلاک شد و درفش بزرگ دولت ایران به دست اعراب افتاد.

دو بار یزدگرد سوم چون خبر شکست قادسیه را دریافت داشت بهشتاب پایتخت ساسانیان یعنی تیسفون را رها کرده به طوان، در کوههای زاگروس گریخت. چیزی نگذشت که پایتخت متروک به دست اعراب افتاد (لُئِن ۶۳۷ م / ۱۰ هـ) گرچه دفاعی از این شهر بعمل نیامد، ولی چون ساکنان آن نتوانسته بودند پیمانی درباره تسلیم پایتخت با اعراب منعقد کنند، تیسفون طعمه غرقاب و غارت شد. و مردم آن بخشی مقتول و بخشی به بردگی برده شدند. جمع بهای غنائم (وجه نقد و اشیاء قیمتی) به ۹۰۰ میلیون درهم سرزد.

اعراب باری دیگر ایرانیان را در جلولا - مشرق دجله - (در پایان سال ۶۳۷ م / ۱۰ هـ) شکست دادند و سراسر حوضه دوشط فرات و دجله (عراق) را به زیر فرمان خویش درآوردند. در این سرزمین «شهرهای اردوگاه» یا معسکر ایجاد شد، از قیل بصره در نزدیکی مصب شط - العرب به خطبج فارس (۶۳۵ م / ۱۲ هـ) و کوفه در مغرب فرات نزدیک حیره (۶۳۸ م / ۱۷ هـ). این شهرها به صورت مراکز اداری و حکومتی درآمدند و بعدها از مراکز بزرگ معارف عربی گشتند. عراق سرزمینی بود مسکون توسط سامیان، سوریان، آرامیان، و ناهلی یهودیان - و بدین سبب در ملت نسبتاً کوتاهی عرب شد.

اعراب پس از آنکه حلوان را (در ۶۴۰ م / ۱۹ هـ) اشغال کردند به سوی اعماق نجد ایران به حرکت درآمدند. یحیی قاطمی که در نهاوند - جنوب همدان - در گرفت نیز به پیروزی اعراب منجر شد. فیروزان، سردار ایرانی، در پیکار کشته شد (۶۴۲ م / ۲۲ هـ) و اعراب زنجان و قزوین و ری (نزدیک تهران کنونی) و قلمس را به تصرف درآوردند. قزوین به موجب پیمانی که با اعراب بست به زیر فرمان ایشان درآمد. در سال ۶۴۲ م (۲۲ هـ) اعراب همدان و قم و کلان و اصفهان را تصرف کردند و یزدگرد سوم ناگزیر از آنجا به استخر فارس گریخت. اعراب در همان سال از راه دریا از بحرین و از طریق خشکی - از خوزستان - وارد فارس شدند. دهقانان پارسی مقاومت دلیرانه و ممتدی در مقابل اعراب ابراز داشتند. اعراب لشکر دهقانان را که شهرک، مرزبان

پارسی، در رأس ایشان قرار داشت در طی یککری خونین در دینهر، نزدیک نوح، شکست دادند. استخر بموجب عهدنامه‌ای که در ۶۴۸م (۵۲۸) با ابوموسی اشعری منعقد نمود سر به فرمان نازبان نهاد ولی سال بعد ساکنان آن شهر شورش کرده افراد پادگان عرب را به قتل رسانیدند. اعراب بی‌درنگ استخر را محاصره کرده تسخیر نمودند و بران ساختند و قریب ۴۰ هزار تن از مردان را به قتل رسانیدند. زنان و کودکان را به بردگی بردند (۶۴۹م / ۵۲۹). پیشوایان عرب به هنگام تسخیر پارس اراضی بسیاری را به تصرف خویش در آورده غصب کردند. خانواده‌های حنظلین تبس - لعل بحرین - از لحاظ ثروت در میان زمینداران پارس مقام اول را احرار کرد^۱ ولی بسیاری از دهقانان ایرانی پارس نیز پیمانهای با فاتحان بنه سر به طاعت ایشان نهادند و اراضی و قلاع و حقوق و امتیازات فتوحالی خویش را حفظ کردند.

یزدگرد سوم به کرمان و از آنجا به میان گریخت (۶۴۹م / ۵۲۹) و چون اعراب در نواحی مزبور رخنه کردند شاهنشاه ساسانی به کرمان گریخت (۶۵۰م / ۵۳۰) وضع وی بسیار غم‌انگیز بود. یزدگرد سوم پس از جنگ نه‌هاوند نه‌لشکر داشت نه قدرت، و با گروهی کوچک از لشکریان و همراهان از سرزمینی به سرزمینی نقل مکان می‌کرد و به پاری میران و شاهزادگان کوچک تابع خویش امید به بود. عهد ایشان به ویژه در شرق ایران بسیار بود. ولی ایشان باری به شاهنشاه ناتوان ایران را کاری بی‌معنی می‌شمردند، و هر يك از ایشان می‌کوشید تا هر چه زودتر یزدگرد را به دستامیری دیگر سپارد و رسیدی اخذ کند که شاهنشاه را زنده و تندرست تحویل داده و بدین سبب دیگر مسئولیتی ندارد. گرایشهای تجزیه طلبی و تکدوی فتوحالهای زمیندار ایران، یکی از علل از دست دادن استقلال آن کشور بوده است. برخی از زمینداران محلی ترجیح دادند پیمانهای با فاتحان منعقد کنند و خراج پرداختند و در مقابل، اراضی و حقوق فتوحالی خویش را حفظ کنند. بعضی دیگر دلیرانه علیه اعراب جنگیدند ولی پایداری ایشان به طور متفرق بود و اعراب يك يك آنان را به تفریق و جداگانه از پای در آوردند.

در سال ۶۵۱م (۵۳۱) اعراب خراسان را تصرف کردند^۲. یزدگرد سوم به نواحی مرو و گریخت. ولی ماهوی، شاهزاده محلی، بهوی خیانت ورزید. نخست میان وی و ترک‌نواحی که در ناحیه بلخ چاند زده بودند نزاعی برانگیخت و چون یزدگرد در جنگ نزدیک مرو آخرین لشکریان خویش را از دست داد و به احدی قلیلی از همراهان (به روایتی فقط يك نفر) پناه به

۱- اگر کرمان عرب بمسود جماعت مسلمین این کار را می‌کرده است نام «نصب» روی این اصل گذاردن دست بهینه ولی آنها به شخصیتی چنین کرده بنا بر این، کلاً نصب هداین مورد مادل است. ۲- استخری، ص ۱۵۸. ۳- خراسان در لرون وسطی از حلال و بهتر بوده. و ناحیه پشاور و مرو و بلخ و هرات، بنی شمال شرقی ایران و جنوب ترکستان شوروی کنونی و شمال و غرب افغانستان طی جزو خراسان محسوب می‌شد.

دروازه مرو رسید، ماهوی وی را به شهر راه نداد. دره‌آه مرگ یزدگرد روایت‌های گوناگون وجود دارد. اکثر این روایات حاکی از آن است که یزدگرد به آسیابی در کرانه رود مرغاب پناه برد و آسیابان به طمع تصاحب جواهرات شاهنشاهی وی را شبانه در خواب به قتل رسانید (بهروایتی بنا به فرمان سری ماهوی) و نمش او را به رود افکند. نمش را میحیان محل پیدا کردند و اسقف (بامطران) مرو به نام الیاس، آخرین شاهنشاهی ساسانی را به خاک سپرد، زیرا جده او (شیرین سعادتمند) زنی سوری و زوج محبوسه خسرو پرویز بود و شیرین از میحیان ایران حمایت می‌کرد.^۱ روایت دیگری وجود دارد که سنگتراشی یزدگرد را کشت و اموالش را غارت کرد و ساکنان مرو جده او را در تابوتی چوبی نهاده به خاک سپردند.^۲ ماهوی به طاعت اعراب درآمد و تعهد کرد غرامتی به صورت گندم و جو و اشیاء قیمتی و وجه نقد بپردازد که جمع آن به یک میلیون درهم سومی زده.

در سال ۶۵۱ م (۶۳۱) شاهنشاهی ساسانی سقوط کرد. و همگان ایران تهریاً، تا آمدن دایا (جیحون) از شمال شرق) مسخر اعراب گشت. فقط نواحی بلخ و غور و زابلستان و کابل و سرزمینهای کرانه دریای خزر، یعنی دیلم و گیلان و طبرستان مستقل باقی ماندند. مردم نواحی مزبور لجوجان به پایداری کردند و به مقام طبع شدند (بلخ به طور قطع در سال ۷۰۷ م / ۸۸۹) ولی دیلم و غور و کابل مسخر اعراب نگشتند. در جریان تسخیر ایران نواحی بسیار زبان دهند و اسیران لرلوان از کور و انات و مردم صلحجوی شهرها و دهات، به ویژه از عراق و خوزستان و پارس به بردگی برده شدند. ولی بسیاری از شهرها و دهقانان زمیندار با سرداران عرب عهد بسته مطیع ایشان شدند و پرداخت خراج را به عهده گرفتند. مثلاً مرزبان نیشابور تعهد کرد ۷۰۰ هزار درهم وجه و ۲۰۰ کیسه زعفران بدهد و دهقان ایبورد پرداخت ۲۰۰ هزار درهم را به عهده گرفت و...^۳ بلادی مضمون بسیاری از این گونه عهدنامه‌ها را نقل کرده و گاه در آثار دیگر مورخان نیز دیده می‌شود. علی‌الرسم این پیمانها آزادی اعمال دینی ساکنان (زرتشتی، مسیحی و یهود) را تضمین می‌کردند و حفظ و آزادی شخصی و اموال ایشان را تأمین می‌نمودند. مردم محل در عوض متعهد می‌شدند حکومت دولت عرب و مسلمانان را بر خویشان و بطن خیانت نورزند و غرامتی به یکباره بپردازند و زن پس مرتباً جزیه و عولوسی را که برای اهل دمه وضع شده تأدیه کنند.

تسخیر ایران به دست اعراب و ورود آن کشور در ظلم و خلافت، عراق چندی بعد نبال داشت. نخست اینکه تازیان اعم از اسکان یافته و یا چادرنشین - به صورت قبایل کامل - به ایران نقل مکان کردند. به طوری که و. و. بارتولد خاطر نشان کرده، مهاجرت اعراب و اولاد به شکل احداث اردوگاههای نظامی، که ممکن حاکم منصوب از طرف خلیفه نیز بوده، صورت

گرفت و ثانیاً بدوین عرب اراضی معینی را نصاحب و تصرف کردند. این اردوگاهها به سرعت به صورت مراکز زندگی شهری درآمدند و در بعضی از این نقاط فرهنگ مشترك اسلامی به وجود می آمد^۱. حتی در قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) در بسیاری از شهرهای ایران مثلاً در قم، اهراب اکثریت ساکنان را تشکیل می دادند و زبان عربی در بلاد حکمفرما بوده. چنانکه پیشتر گفتیم حاکم کبیری از زمینداران عرب در سرزمین ایران پدید آمدند. اراضی دولتی یا دیوانی، قسمت خطیمی از زمینها را تشکیل می داد. روستایان ساکن در این اراضی، پشت انداخته به کشاورزان و با مستأجران آن زمینها بودند. و دولت به وسیله دستگاه مالی خویش مستقیماً از آنان بهره کشی می کرد. در عراق و خوزستان و شاید برخی نواحی دیگر، اراضی دولتی از انواع اراضی وسیع تر و بیشتر بود. اعراب زبان عربی را به عنوان زبان رسمی و ادبی و دینی (برای مسلمانان) بان خود به ایران آوردند. ولی فرهنگ و تمدن ایران از میان نرفت و نمرود. بلکه در اعراب نیز تأثیر کرد. حاصل از توحشات تازه زبان نگاشت کنند اواسط قرن دوم هجری (هشتم میلادی) بسیاری از آثار و تألیفات ادبی پارسی میانه (پهلوی) به زبان عربی ترجمه شد. ولی با این همه زبان عربی در ادبیات حکمفرما و برای همه کشورهای آسیای غربی و افریقای شمالی منزلت زبان بین الملل را پیدا کرده بود. قوادلهای دهقان ایرانی زبان عربی را فرا می گرفتند (و نه کمتر از اعراب بدان زبان آشناسند). در فاصله قرن هشتم و دهم میلادی (دوم و چهارم هجری) در ایران و آسیای میانه اشعاری از خود به زبان عربی می گفتند و منظومانی به آن زبان به وجود می آوردند^۲. ایرانیان و حتی ایرانیان میهن دوست که به نهفتند عربی و جنبش فرهنگی ایران پرستانه (که اصطلاحاً شعوبه نامیده می شده) متنب بودند نیز به زبان عربی می نوشتند. اقبا و خط عربی نیز به موقوفات زبان عربی و اسلام میان ایرانیان انتشار یافت و القای یشین آراسی - پهلوی را (که آن هم ریشه سامی داشت) از میان برد کرد.

زبان پارسی، (در مرحله نوین تکامل خویش - که اصطلاحاً زبان پارسی نوین و پارسی، و به دیگر سخن «دبی» نامیده می شود) نقطه در آغاز قرن سوم هجری (نهم میلادی) در عالم شعر اجا شد - (قصیده عباس مروزی [۴۵]، ۵۱۹۲، ۸۰۹/م) و در تألیفات تاریخی^۳ و جغرافیایی^۴ زبان فارسی در نیمه دوم قرن چهارم هجری (دهم میلادی) نفوذ کرد و در قرن پنجم

۱- و. و. بارتولدسکیان «اسلام» ص ۳۰. ۲- ا. ا. برتلس. «تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی» ص ۱۵۲. در منتخب آثار عربی «نهیة البحر» (۴-۱) تالیف یحیوی (آغاز قرن پنجم هجری) مجلدات دو ده مربوط به نامران عربی زبان غرب ایران است و مجلد ۴ راجع به نامران عربی زبان خراسانه که قبل از زمان مؤلف می زیست اند. او همه ایشان را تا ۱۱۹ نفر بر می شمرد. ۳- معین تألیف به زبان فارسی میانه ترجمه تاریخ طبری یا «تاریخ الامم و الملوك» است که توسط محمد بلخی در ۲۵۲ ه. تصحیح یافته. تألیفات تاریخی اصیل فارسی (تألیفات گردیزی و ابوالصلح معینی) در قرن پنجم هجری پدید آمده اند. ۴- معین تألیف جغرافیای سجده الملوك «حدود العالم» است که در ۳۷۲ نوشته شده است. و نیز از آن به زبان فارسی کتاب مهم ابومنصور مؤلف الهروی [الاینة من حقائق الادب] در شناخت دایره (بین ۳۵۲ و ۳۶۶) تألیف شده بود.

هجری، در تألیفات صوفیان رخنه نمود. ولی بعد از آن تاریخ نیز زبان عربی در تألیفات علوم دقیقه و ظریفه و شریعت اسلامی و فقهی تفوق خویش را حفظ کرد.

یکی از مهمترین عراقب و نتایج فتوحات عرب در ایران، همانا انتشار دین فائنان - یعنی اسلام - در میان ایرانیان بود. اسلام به تدریج دین پیشین زرتشتیگری را تقریباً از ایران طرد کرد و گرچه مسیحیت را کاملاً از میان برداشت (مسیحیت در فاصله بین قرن سوم و هفتم میلادی، با موفقیت در ایران رواج می یافت - به ویژه در شهرها) ولی انتشار آن کیش را محدود و متوقف ساخت. اسلام این موفقیتها را به یکبارگی نگرفت، گرچه هم در اواسط قرن اول هجری (هفتم میلادی) برخی از ایرانیان که بیشتر دهقانان (در استعمال آن دوران، یعنی زمینداران) و ساکنان شهرها بودند، اسلام آوردند. در آغاز امر این تغییر دین را چنین تلقی می کردند که نومسلمان پس از قبول اسلام با قوم و ملت خویش قطع علاقه کرده عرب می شود. ولی چون میان خود اعراب و حتی تازیانی که به ایران نقل مکان کرده بودند تقببات قبیله ای محفوظ مانده بود، هر یک از ایرانیان تازه مسلمان (یا افراد اقوام دیگر تازه مسلمان) می بایست به یکی از قبایل عربی منسوب و پیوسته گردند، ولی عضو مساوی الحقوق آن قبیله نمی شدند، بلکه «مولای» آن می گشتند (جمع این کلمه عربی «موالی» است از ریشه «ولی» به معنی نزدیک بودن، پیوستن (به کسی)). گرچه این وضع خلاف اصلی بود که محمد (ص) درباره برابری مسلمانان، صرف نظر از اصل و نبارشان، اعلام کرده بود، اما با این رسم با این وصف مدنی مدید در میان اعراب باقی و برقرار بود. «مولی» در صف گروه جنگی قبیله ای که بطن منسوب بود «جهاد» می کرد. شمار این موالی بالنسبه معتابه بود. گرچه وضع «موالی» پستتر از وضع اعراب قبیله بود، ولی با این حال گاه «موالی» مقامات عالیه ای را اشغال می کردند و به ویژه در ادارات مالی مشاغل مهمی داشتند، زیرا در آن زمان تازیان از خود کارمندان آزموده و تحصیل کرده نداشتند.

در زمان خطای اموی (۷۵۰-۷۵۱/۴۶۱-۴۶۲) اسلام به کلی رستی در ایران رواج یافت. روایتی محفوظ مانده دایره بر اینکه شمال پس از فتوحات عرب، بخش اعظم زرتشتیان متعصب و آشتی ناپذیر به جزیره هرمز نقل مکان کرد و از آنجا به گجرات هندوستان هجرت نمود^۱. ل. آ. اینا سترانسف، ایران شناس روسی معتقد است که زرتشتیان (و گجرات نامی است که مسلمانان [۴۶] به ایشان می دهند) نه یک بار بلکه چند بار متوابعاً به هند مهاجرت کردند^۲.

۱- اخلاف این مهاجران که به «پارسیان» معروفند در هندوستان جماعتی بزرگه و یک متشکلی را تشکیل می دهند. ۲- ل. آ. اینا سترانسف «طالعات ساسانی» ص ۶.

با این حال در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) هنوز عده کثیری زرتشتی‌ها ایران می‌زیستند. از گفته اصطخری جغرافیلان (اواسط قرن چهارم هجری / دهم میلادی) چنین استنتاج می‌شود که در زمان وی در فارس «آتش‌پرستان» اکثریت ساکنان را تشکیل می‌دادند هیچ‌شهر و دهکده و ناحیه بی آتشیگاه زرتشتیان نبوده^۱ و عده زرتشتیان چندان زیاد بوده که بر لباس خویش وصله تشخیص نمی‌زدند و حال آنکه حقوق اسلامی نصب علامت تشخیص را برای غیر مسلمانان اجباری کرده بود^۲. بسیاری از دهقانان پارس حتی در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) زرتشتی بودند و در دلهای کوهستانی ایشان و به ویژه قلعه‌الجی [۳۷] تصاویر و داستانهای پادشاهان و پهلوانان و پیروزیهای ایران باستان محفوظ بود^۳. در نواحی کرانه دلهای خزر (طبرستان، گیلان، دیلم) نایبه دوم قرن سوم هجری (نهم میلادی) زرتشتیگری نفوذ داشت. برعکس، در خراسان در نیمه اول قرن سوم هجری (نهم میلادی) دهقانان و اکثر مردم مسلمان بودند. ولی در اینجاست هنوز در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) حتی در میان بزرگان نیز عده قلیل توجهی به بطور پنهانی هواخواه زرتشتیگری بودند. در کرمان نیز عده زرتشتیان بسیار بود^۴ و حتی در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) در جبل (شمال غربی ایران)^۵ هم دیده می‌شدند. مطهر مقفی (مقنسی)^۶ مؤلف قرن چهارم هجری (دهم میلادی) می‌گوید^۷ که در بخش ماسبدان (غرب ایران) جماعت عظیمی از خرم‌دینان^۸ وجود داشتند.

وضع ایران در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) چنین بود. ولی در قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) اکثریت عظیم مردم کشور مسلمان بودند. در تألیفات ایران اخبار مربوط به زرتشتیان از آن زمان به بعد ندرتاً دیده می‌شود. ابن‌البخاری مؤلف تاریخ و جغرافیای «لاری نامه» (به زبان فارسی) که کتاب خود را در دهه دوم قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) نوشته از زرتشتیان در فارس یاد نمی‌کند. در آغاز قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) فقط عده قلیلی زرتشتی در کرمان و واحه یزد و برخی جاهای دیگر ایران، مثلاً در گبر آباد، نزدیک اصفهان باقی مانده بود (اکنون در گبر آباد هم نیست).

باز می‌پردازیم به وضع خلافت عربی در دوره فتوحات. در سالهای حکومت خلفای

۱- اصطخری، ص ۱۱۶ و پیوسته. ۲- مقنسی، ص ۲۲۱. ۳- اصطخری، ص ۱۱۸، ۱۵۰. ۴- حایب، ص ۱۶۴. ۵- مقنسی، ص ۱۹۴. ۶- دیدار با جغرافیلان قلمی ابرو ص ۱۵۵. ۷- اصل المقنسی (یا مقنسی - به فراتر دیگر) البناء افشاء کرد. جغرافیلان اخبار الاکر را فقط به نام مقنسی می‌خوانیم (بدون ذکر نام کوچک). ۸- تألیف مطهر المقنسی را الوآر (Huart) اشتباهاً به نام ابرویه اصل المقنسی منقذ کرده (متن عربی و ترجمه فرانسوی):

صل ۱۲ Cl. Huart, "Le livre de création et de l'histoire", Paris, 1890-1910. ۹- خرمیان (از قرن دوم تا چهارم هجری) دنبال کنندگان مزدک بودند (فره‌ای که از زرتشتیگری منقلب شده بود - قرن ۷۸۵ م) و از برابری اجناس و مالکیت جماعتی زمین طرفداری می‌کردند.

چهارگانه (خطای راشدین، از ۶۳۲ تا ۶۶۱ م/سال ۱۱ تا ۵۲۱ هـ) جریان تکوین جامعه طبقاتی در میان اعراب به‌شکل پیش می‌رفت (۴۸). فتوحات این جریان را تسریع کرد. گرچه قسمت اصلی و عمده اراضی، در ممالک تسخیر شده توسط اعراب، ملك جامعه اسلامی اعلام شد و در واقع به دولت اسلامی تعلق پیدا کرد، ولی زمینهای بسیاری نیز، چنانکه پیشتر گفتیم، به وسیله اشخاص و افراد و سران فاتحان تصاحب شد (۴۹).

در مرحله بعدی (قرن هفتم تا نهم میلادی / قرن اول تا سوم هجری) دوران متقدم ثو دالی خلافت تکوین یافت و در عین حال شیوه‌ها و رسوم زندگی بردم‌داری و پندشاهی (در میان بدویان و دیگر صحرائنشینان) محفوظ ماند. بزرگان ثو دال شطای از خویشان پیامبر (خاندان هاشمی) و صحابه (مهاجر و انصار) و اعضای برخی از خاندانهای مکی (به‌ویژه بنی‌امیه) و بخشی از سران پیشین قایل پدید آمدند. این بزرگان و اعیان بر اثر جنگها ثروت مند شدند و نه تنها اراضی را در ممالک تسخیر شده تصرف کردند، بلکه غنائم عظیمی نیز به‌صورت وجه نقد و طلا و نقره و منسوجات و رمعی‌ای اسبان و گله‌های دواب و هزاران برده به‌دست آوردند و در زراعت^۱ و دامداری و صنعت از ایشان بهره کشیدند^۲.

در آن زمان هنوز جریان تکوین طبقات و دولت طبقاتی در زیر پرده حکومت دینی و روحانیان (یا توکراسی) مستور بود. میان جامعه دینی اسلامی و دولت عربی تفاوتی وجود نداشت. اعتقاد بر این بود که حکومت باید بر اساس مندرجات «کتاب خدا» (قرآن) و سنت پیامبر مبتنی باشد. میان امامت و امارت یعنی مشاغل روحانی و دولتی خلیفه نیز مرز وحده وجود نداشت. قطع بعداً میان این دو شغل تفاوت قایل شدند^۳. اصل مساوات همه مسلمانان رسماً مورد شناسایی بود ولی در واقع، در همان زمان هم، ظاهری بی‌باطن و اسی بی‌رسم پیش نبود (۵۰).

خلافت عثمان دوران پیروزی و اعتلای خاندان امیه و هراخواهان ایشان - با به‌دیگر

۱- در اینکه جامعه عرب در آن زمان تا چه حد از بردگان اشباع شده بود، ارقام گواه بر آنند. رجوع شود به کتاب لائس، ص ۳۳ - ۳۴. H. Lammone, "Etudes sur le siècle des Omeyyades".
هم از او ص ۱۳۴۸ *Etudes sur le règne du calife Mawwiyé*. مثلاً معاویه بن ابوسفیان در مزارع و باغهای خویش تنها در حجاز از ۴ هزار برده بهره‌کشی می‌کرد و سالانه در نتیجه کار ایشان ۱۵۰ هزار بار شتر خرما و ۱۰۰ هزار گوسفند به‌دست می‌آورد. عبدالرحمن بن عوف که یکی از صحابه بود بیش از ۲۰ هزار برده داشت.
۲- معاویه بن عبده، مهاجر مدینه، به‌خصوص با وضعی بی‌رحمانه از درج بردگان منتظر بهره‌کشی می‌کرد. یکی از اسیران پرده مله‌ره که به‌مدینه منتقل شده بود، مسیحی بود ایرانی، به نام فهرز، و شناسایی و سنگتراشی بود. وی شکایت پیش‌مر برده که صاحبش از او روزی دو درهم می‌خواهد و او قادر به پرداخت آن نیست، خلیفه در پاسخ مزاح کرد. فهرز که خودش به‌استخوان رسیده بود روزی در مسجد با خنجر دو دستی شش ضربه به‌عمر داد و آورد و عمر از آن ضربات جان سپرد.
۳- برای جزئیات رجوع خود به فصل هشتم. ص ۱۷۲ به‌لقب «امیر المؤمنین» مطلب گفت.

سخن - حزب اشراف مکه بود (چنانکه یش گفتیم عثمان اصلاً از آن خاندان بود). اشراف واعیان مکه فقط بر حسب ضرورت سیاسی اسلام آورده بودند. عثمان شخصاً مردی ست عنصر بود. وی از مهاجران قدیمی شمرده می‌شد، داماد پیامبر و مسلمانی معتقد و خوب بود و خود در - صدگرد کردن مال و منال بر نمی‌آمد [۵۱]. وی اعضای خاندان امیه را به دور خویش گرد آورد. حکم پسر عم ابوسفیان و عم خلیفه در عثمان نفوذ پیدا کرد. حکم مردی بود بسیار ثروتمند که در گذشته با اسلام دشمنی می‌ورزید. مروان پسر حکم مشاور اصلی عثمان شد. شاغلان همه مشاغل فرماندهی لشکر و مناصب حکومت و والگیری نواحی مختلفه را عوض کردند و آن مقامات به اعضای خاندان امیه و یا هواخواهان ایشان داده شد. اینان از مقام خویش برای تصاحب اراضی و ثروت اندوختی استفاده کردند. از آن جمله و به ویژه معاویه بن ابوسفیان به حکومت سوریه که سرزمینی پر ثروت و پر کثرت بود منصوب گشت.

تشدید نابرابری اجتماعی و گرایش عثمان به طرف اشراف، ناراضانی عمیق توده‌های اعراب را برانگیخت. هم در زمان حکومت عثمان گروه و یا حزب هواخواهان داماد محمد (ص) و شوهر دختر محبوب وی فاطمه، یعنی علی بن ابیطالب، تکوین یافت [۵۲]. طرفداران وی به نام شیعه علی - یعنی «حزب یافرقه علی» خوانده شدند. و از اینجا کلمه «شیعه» [۵۳] و «شیع» پدید آمد. [۵۴] در آغاز، به هنگام انتخاب خلیفه اول فقط سه نفر به طرفداری از حق خلافت علی برخاستند. [۵۵] این سه عبارت بودند از: ابوذر الغفاری، مقداد بن الاسود و سلمان پارس ابرانی الاصل^۱. سخن ایشان مسموع نیفتاد. ولی در زمان حکومت عثمان ناراضانی عمومی که فشرهای پایین جامعه عرب را فرا گرفته بود نام علی را بسیار محبوب کرد و بر سر زبانها انداخت. ابوذر (متوفی بمسال ۴۳۰) از آن ایام سازمان دهنده واقعی حزب «شیعه علی» یا شیعیان شد. وی در دمشق در حضور معاویه، والی شام، علیه نجم‌پرستی و حرص و طمع بزرگان زماندار و بر ضد نابرابری اجتماعی تبلیغ می‌کرد و سخن می‌گفت و حق امامت خاندان نبوت یعنی علی و پسران او از فاطمه، حسن (متولد بمسال سوم یا چهارم هجری) و حسین (متولد بمسال چهارم یا پنجم هجری) را اعلام می‌داشت. معاویه ابوذر را به بدینه، نزد خلیفه عثمان فرستاد. ولی ابوذر در آنجا به هدوت و تبلیغ می‌پرداخت.

در آغاز شیعیان حزبی سیاسی [۵۶] بودند. و از خلافت (امامت) علی جانب‌داری می‌کردند و این هواخواهی هم به خاطر خوشاوندی وی با پیامبر بوده و هم به سبب شایستگیهای شخصی او. و چون در رژیم حکومت دینی و سلطه روحانیان یا تئوکراسی تفاوت چشمگیری میان جامعه مسلمان و دولت و دین و سیاست وجود نداشته، شیعیان می‌کوشیدند اصل موردی بودن

۱- گروهی را که طبعی اجتماعی کاپیش بودن و برنامه سیاسی مشخص داشت و در زمان چهار خلیفه به همین مکتوب گشته بوده در اینجا به طور فرامدای «حزبه» می‌خوانیم. ۲- درباره وی به منضم رجوع شود.

خلافت را بر موازین دین مبتنی سازند [۵۷] و در نتیجه گفته شد که شخص پیامبر در غدیر خم علی را به جانشینی خویش اعلام داشته است [۵۸].

یو. ولهاوزن، احزاب شیعه و خوارج را «احزاب دینی و سیاسی مخالف» نامیده^۱، بعدها شیعیان... شاخه بزرگی از اسلام را تشکیل دادند و در برابر «سنان»... قرار گرفتند. سنان طرفدار انتخابی بودن خلیفه بودند [۵۹] و بعدها به همین نام «سنان»^۲ با «اهل سنت و جماعت» خوانده شدند.

پایه گذار تشیع عبدالله بن سبا بوده [۶۰] و وی نیز مانند ابوذر در عهد خلیفه عمر تبلیغ و دعوت می کرده. روایت است که ابن سبا یهودی از یمن بوده که اسلام آورده و کتب دینی یهود و مسیحی و مصلحان بسیار خوانده بوده و مباحثات مذهبی را دوست می داشته. ابن سبا می گفت که هر يك از پیامبران بزرگ پیشین، معاون یا نماینده مختاری از طرف خود داشته که وصی (عربی) نامیده می شد: مثلاً موسی، هارون و ارمیای نبی، یاروخ را و مسیح، پطرس حواری را وصایت داده بودند. و «وصی» محمد (ص) - که همسنگ اوصیای پیامبران پیشین باشد - جز علی کسی نتواند بود. ابن سبا واضح موضوع «رجعت» (از کلمه عربی «رجع» - یعنی بازگشت) پیامبر نیز هست و این نظریه را به یکی از جاهای قرآن مبتنی ساخته^۳. ابن سبا می گفت که همان گونه که عیسی باید بازگردد محمد (ص) نیز بازگشت دارد. به طوری که ولهاوزن می گوید اصل «رجعت» در نظریات شیعه با اصل بازگشت واحیای محمد به صورت علی و حلول روح علی در ائمه هدی توأم شد و جوش خورد. عبدالله بن سبا، سلف غلات شیعه بوده است و فقط به اعلام حقوق علی اکتفا نکرده تقریباً برای وی مقام الوهیت قائل شده بود.

نارضایی عامه مردم به صورت غلو در ابراز لیدواری به علی. درآمد. دلماد محمد (ص) نه تنها مورد احترام شیعیان - که غلات ایشان وی را به درجه خدایی رسانده بودند - قرار گرفت بلکه سنان نیز بعدها وی را بزرگ داشت و پس از مرگ به صورت پهلوان اسانه درآمد. علی در پایان دوران حکومت عثمان خیلی پیش از ۵۰ سال داشت. مردی بسودا صلع، چهارشانه و گندمگون با محاسنی بلند و سفید و چشمانی بس درشت و سیاه و نگاهی سخت^۴.

علی پرورده محمد (ص) و عمیقاً بعوی و امر اسلام وفادار بود. او یکی از دشمنان نوری بود که از میان همه به محمد نزدیکتر بودند و یکی از ده تن صحابه بود که پیامبر در زمان حیات خویش

۱- درباره خوارج به همین فصل - بد - رجوع شود. ۲- رجوع شود ۱۹

J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien.

۳- از کلمه «سنت» (رجوع شود به فصل ۲). ۴- قرآن، سوره ۲۸، آیه ۵۵ «ان الله لم یرض لعلک القرآن

لرادک الی ساعه» (آنکه قرآن را بر تو نرضی کرد تو را بجهنم می فرستد) - ه - درباره

غلات شبه رجوع شود به فصل یازدهم این کتاب. ۵- مسعودی، «تنبيه» ص ۲۹۲ و پیوسته

جنت را بپایشان نوید داده بوده (۶۱).

علی تا سرحد شور و هتک پایند دین بود، صادق و راستکار بود. در امور اخلاقی بسیار خرده‌گیر بود. از نامجویی و طمع و مال‌پرستی به‌خود بود. و بی‌شک سرری دلیر و جنگاوری باشهامت بود.

علی در نبرد هند و احد شرکت جست و در پیکار اخیر ۱۶ زخم برداشت و خلاصه تقریباً در همه غزوها رزم کرد و با محمد (ص) بود. دلیریهای وی در جنگ، بعدها به‌صورت افسانه درآمد و قصصاً درباره آن پرداخته^۱.

علی هم مردی سلحشور بود و هم شاعر و تمام صفات لازمه اولیاءالله در وجودش جمع بود (گرامت فراوان از وی نقل می‌کردند)، ولی بالکل از صفات هرودی بک رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود (۶۲). ظور در خنده‌گیرهای اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خداوند، ترس از مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم باز می‌داشت و گراشی به‌مدارا در نهادش ایجاد کرده بود.

هزل او که کاملاً تابع افکار دینی وی بود به‌کندی تصمیم می‌گرفت و باستی بیشتری به‌اجرای تصمیمات می‌پرداخت. ترس از اینکه به افتخارطلبی شخصی و خودخواهی منتهی شود غالباً وی را از شدت عمل و اجرای تصمیمات سخت علیه دشمنانش باز می‌داشت. علی در نظر شیعیان که توان گفت: اورا حتی پیش از محمد (ص) بزرگ می‌داشتند (۶۳) نه تنها امام بلکه پهلوان و ولی‌الله و مجاهد سلحشور کامل اسلام بود.

برخی از محققان قرن نوزدهم میلادی، می‌گفتند که گویا مذهب شیعه را ایرانیان به‌وجود آوردند و تشیع تعبیرگونه‌ای بود از اسلام در نظر ایرانیان و «واکش روح ایرانی در برابر عرب بوده (کارادو، ر. دوزی). آ. میلر نیز چنین نظری داشته است.

این عقیده از یک‌تألیف به‌ظاهر علمی، ولی کاذب، که در مفزهای دانشمندان اروپایی ریشه دوانده بود ناشی شده است، دایره‌ای که معتقدات و ایده‌تئولوژیهای بشری طبعیت نژادی دارند و «دینهای نژادی» وجود ندارد. اینان در همین حال مفهوم نژاد یعنی نوع‌مشخص و موروثی را، از لحاظ مردم‌شناسی، باقوم، یعنی مردمی که از لحاظ فرهنگ و تربیت اشتراک دارند و متشابهند، مخلوط و اشتباه می‌کنند. بدین سبب گراشی در ایشان پدید آمد که مذهب اسلامی سنی را «کیش نژاد عرب» و اسلام شیعی و صوفیگری را «دین نژاد ایرانی» یا «واکش روح ایرانی» در برابر عربیت» بخوانند. اما در واقع در تاریخ پسران ایران نژادی وجود نداشته است، همچنانکه هرودی

۱- مثلا مسعودی (مروج) جلد ۴، ص ۲۳۶ می‌گوید که علی در هرمنین (۶۵۷/۶۳۷) درباره این نبرد ۹۰۰۰۰ (دو جوع بود) در یک روز ۵۲۳ تن از دشمنان را از پای درآورد.

هم و بطور کلی معتقدات نژادی هم وجود نداشته و ندارد. تاریخ مسیحیت و مانویت و اسلام و کیش بودایی نشان می‌دهد که این ادیان انتقاطی، بر پایه اشتراکات اجتماعی و فرهنگی آدمیان انتشار یافتند و بر روی زمانی بعید در میان اقوام و نژادهای مختلف استوار گشتند و جریانات و شعب داخلی این ادیان با هیچ گونه ویژگیهای روانی فلان یا بهمان قوم و، به طریق اولی، نژاد بستگی ندارد. ضمناً از لحاظ تاریخی نیز فرضیه منشأ ایرانی داشتن تشیع نادرست است و اکنون می‌توان این نظرها کاملاً رد نمود. و لهاوزن خاطر نشان می‌کند که نخستین شیعیان از «موالی» (ایرانی) نبوده بلکه عرب بودند... در واقع اصل «رجعت» پیامبران، نخستین بار در میان یهودیان پیرو تورات پدید آمد (اعتقاد به رجعت الیاس و خنوخ) و از آنجا به مسیحیان رسید (بحی تمسید - دهشمار همان الیاس می‌دانستند که بازگشته). و لهاوزن معتقد بود که اندیشه وجود يك پیامبر - سلطان که نماینده قدرت مطلقه خداوند در روی زمین است از یهود به اسلام رسیده...^۱ بعدها مذهب مزبور و به ویژه اصل «نور محمدی» امامان - اخلاف محمد - و بخصوص اصل «رجعت» (به یونانی «بالین گیس») و اندیشه «تلسخ» (به یونانی «متم پیخوس») پیامبران که مورد اعتقاد قلات شیعه بود در زمینه اسلامیت و حریت نشوونما یافت و ضمناً برخی از افکار فلسفی یونانی را نیز جذب کرد.

بعدها فرق گوناگون شیعه، چه در ایران و چه در محیط عربی و ترکی، رواج یافتند و مذهب سنی، بر عکس هم در محیط عربی و هم ترکی و هم ایرانی انتشار یافت. از قرن دهم تا پانزدهم میلادی (چهارم تا نهم هجری) مذهب سنی (به ویژه میان خودالها و شهرها) و شیعه، هر دو در ایران رواج داشت (مذهب شیعه به ویژه میان مردم روستا و قشرهای پایین شهرها).

اکنون باز می‌گردیم به وقایع زمان خلیفه عثمان. در فاصله سالهای ۶۵۳ تا ۶۵۵ (۳۳ و ۳۵ هـ) نارضایی عام مطلق از عثمان افرایش یافت. برخی از افراد طبقه اشراف، مهاجران قدیمی، نیز علیه وی بودند زیرا از اینکه هواخواهان بنی امیه، ایشان را از زمامداری و امور حکومت دور کرده بودند ناخشنود بودند. طلحه و زبیر نیز به ناراضیان پیوستند.

در ماه شوال ۳۵ هـ (آوریل ۶۵۶ م) گروهی مسلح از کوفه و بصره و مصر به بهانه احوال حج عمره به سوی مکه آمدند در کنار دروازه آن شهر اردو زدند. مالک اشتر فرماندهی گروه کوفی را به عهده داشت. این «زائران» بیشتر از قشرهای پایین جامعه بودند، و روحیه تشیع در میان ایشان رواج داشت. و به مساعدت علی امینوار بودند، ولی وی نردید (۶۳) به خرج داد. طلحه و زبیر چنین وانمود می‌کردند که بپطرفند ولی در باطن ناراضیان را تحریک می‌کردند. اشراف مخالف بنی امیه از اینکه ناراضیان را به مدینه رانند می‌داشتند فقط می‌خواستند از ورود و حضور ایشان در دروازه

مدینه استفاده کرده خود زمام امور طك را به دست گیرند.

جزئیات جریان همدی وقایع روشن نیست. زیرا متفهمترین منابعی که حوادث مزبور را شرح داده‌اند مربوط به زمان عباسی‌اند - یعنی دهه‌های نوشته شده‌اند که نظر دشمنی با بنی‌امیه و خصومت با نقش ایشان در تاریخ خلافت و داوچ شدت بوده است. بدین سبب نمی‌توان به پیرفرضی منابع مزبور، اطمینان کامل داشت [۶۸] طبق نوشته‌های مزبور، عثمان به وسیله علی بن ابی‌ناضیان وارد مدینه گردید و در مدینه که موجبات شکایت ایشان را رفع کند و حکام و ایلانایالات و نواحی را معزول سازد. ولی در همان اوان، عده‌ای از گروه مصری سند مهمی را به دست آوردند و آن نامه‌ای بود از طرف عثمان و بصیر وی، خطاب به ابن‌ابی سرح والی مصر. عثمان در آن نامه به حاکم مزبور دستور داده بود که بانیان شورش و عصیان را به محض بازگشت به مصر بازداشت کرده پاها و دستهای ایشان را قطع کند. افراد گروه‌های مسلح که از این خلد و خیانت سخت بر آشفته شده بودند، قیام کرده وارد شهر شدند و خانه عثمان را محاصره کردند و خواستند که وی از حکومت کناره‌گیری کند. عثمان سر باز زد. قیام‌کنندگان امیدوار بودند که عثمان را آنقدر در محاصره نگاه دارند تا بر اثر گرسنگی حاضر به استغاثه شود. پس از ده هفته محاصره خانه خلیفه، در روز ۱۸ ذیحجه سال ۳۵هـ (= ۱۷ ژوئن ۶۵۶م) در مدینه شایع شد که نیروهای مسلحی از طرف و البان بصره و دمشق اعزام شده به یاری عثمان می‌آیند. دیگر سستی و تأخیر جایز نبود. قیام‌کنندگان از راه هام خانه‌های همسایه به خانه خلیفه هجوم بردند و نگهبانان وی را متفرق کرده سرانجام او را به قتل رساندند.

علی و طلحه و زبیر کوشیدند تا هر گونه ظن شرکت خویش را در عمل قاتلان عثمان بر طرف و رد کنند. مصریانی که به مدینه آمده بودند خلافت علی (ع) را پیشنهاد کردند. کوفیان و بصریان و سرانجام مدنیان به ایشان پیوستند. ولی چیزی نگذشت که طلحه و زبیر به یکدیگر برخاسته و لای عصیان برافراشتند و «المؤمنین» عایشه که زنی جدی بود از ایشان پشتیبانی کرد. سردار سعد بن ابی وقاص نیز از بیعت با علی امتناع کرد. ولی آنچه برای هراخوان علی خطرناکتر شمرده می‌شد، این بود که معاویه بن ابی سفیان والی شام (سوریه) - که طرفداران اشراف اموی گرداگرد وی جمع شده بودند - از بیعت با علی (ع) سر باز زد و علیه وی وارد عمل شد و متهمش کرد که در قتل عثمان شرکت داشته. معاویه شعار دعوای خویش را «عثمانه را علم کرد...»

آنگاه طلحه و زبیر بصره را محاصره کردند. لشکریان علی پس از تأخیر، در دسامبر سال ۶۵۶م (آخر پاییز سال ۳۶هـ) بمصر بصره به حرکت درآمدند. علی (ع) مخالفان را در نزدیکی این شهر شکست داد. عایشه به ساریت در آمد ولی علی (ع) وی را محترمانه آزاد کرد. طلحه زخمی مهلك برداشت و زبیر به هنگام گریز هلاك شد. بدین طریق گروه مزبور که به بخشی از مهاجران قدیمی متکی بود تارومار گشت. علی (ع) وارد بصره شد.

در ماه صفر سال ۸۳۷ (ژوئیه ۶۵۷ م) در صفین، جنوب رقه، بر رود فرات، لشکریان علی با سپاه شام و عرب معاویه، که عمرو بن العاص نیز بدان پیوسته بود، تلافی کردند. در روز دوم پیکار، جناح راست (مینه) لشکر علی تحت فرمان مالک اشتر، و قلب لشکر تحت فرمان شخص علی، لشکریان معاویه را شکست دادند. در میان لشکر علی (ع) عطای «قراء» که قرآنها از بر بودند وجود داشتند. اینان جنگبانی متعصب و فعال و دلیر بودند^۱. معاویه راحله عمرو بن العاص از شکست کامل و نهایی نجات داد؛ بعین معنی که امر کرد بر سر نیزه های لشکریان قطعات قرآن نصب کند و «کتاب الهی» را حکم قرار داد. علی (ع) نبرد را متوقف ساخت و در تحت فشار مشاوران خویش (که بعضی از ایشان مانند اشعث بن قیس و ابو موسی اشعری در نهان شخصاً با علی مخالف بودند) با مذاکره موافقت کرد.

تردید و گرایش وی و سران دسته او به سازش [۶۷] علی را از پشتیبانی عامه مردم محروم کرد. ناراضیان شمار «لاحکم الا لله» را علم کردند. ایشان معتقد بودند که حکم الله صادر شده زیرا علی (ع) بر معاویه پیروز گشته است. به عقیده ایشان پس از آنچنان پیروزی، مذاکره با دشمن به منزله مخالفت با حکم خداوند بود. عامه مردم میل نداشتند با فرقه اشراف اموی سازشی صورت گیرد و این عدم تمایل خویش را با تمایز دینی بیان می کردند. ۱۲ هزار نفر از لشکریان که از علی (ع) مایوس شده بودند، اردوگاه وی را ترک گفتند و در نزدیکی نهروان - در عراق - نزدیک شاخه های جبال زاگروس اردو زدند. و عبدالله بن وهب را که سپاهی عادی و ساده ای بود به مخالفت بر گزیدند.

بدین طریق در اردوگاه هواخواهان علی (ع) نفاق اقتصاد پیگیرترین میان اراده قشرهای پایین اجتماع، که نه به خاطر منافع علی (ع) و خانواده علوی مبارزه می کردند بلکه برای برابری همه مسلمانان علیه حکم فرمای فرقه اشراف اموی برخاسته بودند، از علی جدا شدند [۶۸]. در اسلام شاخه جدید و مستقلی به نام خارجیان (به عربی «خوارج» که جمع «خارجی» است و از ریشه خروج - به معنی «بیرون شدن»، «قیام کردن») یا «خروج کنندگان» و «لبام کنندگان» پدید آمد. خارجیان نیز از آغاز نهضت، حزبی سیاسی بودند و فقط به دعا به صورت فرقه ای منعی در آمدند. ما درباره اصول تعلیمات و اهبت تاریخی ایشان زیر پس سخن خواهیم گفت.

نام «شیعیان» از آن زمان مختص کسانی گشت که به علی و اخلاف او و فکر موروثی بودن امامت وفادار ماندند...

از نظر هواخواهان معاویه پیشنهاد مذاکره بهانه ای بود برای دفع الوقت و اغتام فرصت.

۱- روایت است که ۷۰ تن از شرکت کنندگان در نبرد «صفین» در رده هواخواهان علی به قتل رسیدند [۶۶].

جنگ داخلی تجدید شد (سال ۶۵۸/۵۳۸) ولی علی (ع) مجبور شد نخست متوجه خوارج شود (مشاوران وی چنین می‌خواستند) و اردوگاه ایشان را در نهر روان نابود سازد. لیکن فرقه خوارج نابود نشد. آشتی و صلح میان شیعیان و خارجیان از آن زمان محال گشت. علی (ع) به هنگام خروج از مسجد کوفه به ضرب شمشیری که ابن ملجم خارجی، بر سر او وارد آورد زخمی شد و بعد از دو روز بدرود جهان گشت. (۱۷ [یا بنا بر مشهور ۱۹] رمضان سال ۴۰/۸۴ [۲۲ نوامبر ۶۶۱م]) پیش از آن تاریخ، خلافت معاویه در پندالمقدس (اورشلیم) اعلام شده بود.

کفه نرازی و پیروزی در جنگ داخلی، طی دو سال اخیر، به نحو بارزی به طرف معاویه متماثل بود. این جنگ پس از قتل علی (ع) متوقف گشت. حسن فرزند ارشد علی که شیعیان وی را امام دوم می‌شناختند مردی بود سلیم النفس. وی مواقت نامه‌ای با معاویه منعقد کرد و از حقوق خویش استکاف نمود (۶۹) او در عوض بلندی گزاف و املاکی وسیع (بهذهی معادل دو میلیون درهم) (۷۰) اخذ کرد و دمدینه مکان گرفت. معاویه همه مخالفان خویش را محو کرد (۷۱) وی را در سراسر قلمرو خلافت به سمت خلیفه شناختند (از ۶۶۱ تا ۶۸۰م حکومت کرد. ۱۰ تا ۱۱۶۱هـ). معاویه شام (دمشق) را به عنوان پایتخت خویش برگزید، زیرا تکیه‌گاه اصلی حکومت وی قبایل عربی بودند که به سوره نقل مکان کرده بودند. در زمان حکومت دودمان امیه (۶۶۱ تا ۷۵۰م/۴۱ تا ۱۳۲هـ) خلافت مبدل به جامعه دوران متقدم فتوالی با حفظ شیوه‌های زندگی پادشاهی و برده‌داری (در میان صحرائنشینان عرب و ایران و جز آن) گشت. امویان دولتی غیر دینی ایجاد کردند و این خود مخالفت هواخواهان دولت دینی را اعم از مهاجر و انصار برانگیخت. مدینه مرکز مخالفان بود.

خطرناکترین مخالفان دایمی امویان کماکان شیعیان و خارجیان بودند. سیاست داخلی بنی‌امیه، بر فشار و ستم بر توده‌های مردم و نابرابری مبتنی بود، آن‌ها نه تنها میان مسلمانان و اهل ذمه (غیرمسلمانان)، بلکه میان مسلمانان غیر عرب و عرب نیز فرق قائل بودند. و اعمال این سیاست بارها باعث خروج و قیام مردم شد. قیام‌های خوارج همیشه منتهی به تودم‌های مردم، یعنی کشاورزان و فقیرترین بدویان و پیشوران شهری و بردگان مسلمان و همچنین اهل ذمه بود. اما راجع به شیعیان با اینکه، چنانکه گفته شد، برخی از سران ایشان و اطرافیان آنان از زمین‌داران کلان بودند، با این حال چون این بزرگان درجه مخالفین بودند از دستگاه دولت اموی برکنار شدند و بسا آن دولت دشمنی می‌ورزیدند، شیعیان در موارد عذیده نتوانستند در حلقه مردم مؤثر واقع شوند و خلق را مبارزه و امر خویش جلب کند.

گرچه نخستین شیعیان همگی عرب بودند ولی در زمان امویان بسیاری از «موالی» به ویژه در عراق و ایران به ایشان پیوستند. موالی می‌گوشیدند از وضع و ناهنجاری تحقیرآمیزی که در برابر قبایل عرب داشتند رهایی یابند و حقوق مساوی با اعراب به دست آوردند. شیعیان نیز

حصول این مقصود را بهایشان نوید می‌دادند.

مرگ خلیفه معاویه اول (۶۸۰/۶۶۱ هـ) موجب آغاز فعالیت مخالفان امویان گشت. بخشی از ساکنان کوفه نمایندگان بمکه نزد حسین بن علی (ع) فرستادند. شیعیان وی را (پس از مرگ برادرش حسن (ع)) امام دوم، دد ۶۶۹/۶۲۹ هـ) امام سوم می‌شناختند و از وی دعوت کردند تا به کوفه آمده قیام علیه یزید بن معاویه را رهبری کند. حسین (ع) با گروه کوچکی حرکت کرد و مسلم بن عقیل پسر عم خویش را پیشاپیش فرستاد. ولی عید اقه بن زباده، حاکم کوفه، نایره شورش شیعیان کوفه را در نطفه خاموش کرد و مسلم پیش از رسیدن به کوفه هلاک شد (۱۳۱). حسین (ع) این خبر غم‌انگیز را بدین راه شنید ولی نخواست باز گردد. بخشی از سلحشوران وی را ترک گفتند. او به همراه عده قلی که وفادار مانده بودند در محل بی آب کربلا (۱۳۱)، نزدیک کوفه، اردو زد. سرانجام فقط هفتاد نفر با او باقی ماندند و در این شمار ۱۸ تن از پسرعمان (۱۳۲) وی نیز آمدند. زنان و کودکان ایشان نیز در اردوگاه بودند. عمر بن سعد بن ابی وقاص^۱ سردار اموی با چهار هزار مرد جنگی به کربلا آمده اردوگاه حسین بن علی را محاصره کرد. عمر از حسین (ع) خواست که تسلیم شده سرنوشت خویش را به یزید بسپارد، ولی حسین (ع) خواست او را بی پاسخ گذاشت. يك هفته تمام كان حسين از تشنگی در رنج بودند. بنا به گفته طبری، هنگام غروب ۹ محرم سال ۶۸۱ هـ (۹ اکتبر ۶۸۰ م) حسین وصیت کرد و آخرین دستورات را صادر نمود و باقی شب را به نماز (۱۳۳) بزرگوار کرد. باعداد روز دهم محرم پس از ادای نماز بامداد به طور جماعت، حسین در برابر دندگان زنان و کودکان گریان به اتفاق جنگبان خویش برای نبرد با دشمن شافت. در آغاز هیچک از مردان رزمی خلیفه به او حمله نکرد، زیرا کسی نمی‌خواست به اتهام زشت قاتل نواله پیامبر بودن مشهور شود. ولی زدن پس [که عمر سعد تبری پسر اموی حسین را کرد] همه یکجا به او هجوم کردند تا مثولیت قتل لوٹ شده میان همه تقسیم شود و کسی قاتل مشخص نباشد. حسین در یکبار نابرابر پس از آنکه ۳۳ زخم نیزه و ۳۴ زخم شمشیر بر او وارد آمد از پای درآمد. هم‌زمان وی نیز کشته شدند و سرهای بریده ایشان به شام (دمشق) برای یزید ارسال شد. یزید ظاهراً اظهار کرد که فرمان قتل حسین را نداده بوده و چنین وانمود کرد که این واقعه متأسف و متأسر است و زنان و کودکان اسیر حسین و خویشان ایشان وی را آزاد کرد و اجازه بازگشت به مدینه داد^۲.

واقعه غم‌انگیز کربلا تأثیر عمیقی در معاصران کرد. میان شیعیان آیین بزرگداشت امام سوم،

۱- لرزه یکی از مطایع معروف و سردار نامی که ایرانیان را در قاصه شکست داد. ۲- در مجموع خود به J. Wellhausen Die religiös - Politischen Oppositionsparteien ۶۱-۶۲ م از او. ۳- H. Lammens "Etudes sur le règne du calife Mo'awiya I" ۱۳۳ هـ.

که شهید شده بود به وجود آمد. و کربلا با مرقد حسین یکی از اماکن بزرگ مشرک و زبهارنگاه شیعیان گشت.

مقارن همان زمان مردم مدینه نیز علیه امویان خروج کردند (۶۸۰/۶۶۱ هـ) عبدالله بن زبیر (فرزند زبیر مشهور بشر گفته که از صحابه بود) در مکه قیام کرد و به خلافت اعلام شد. لشکریان او در عراق نیز وارد عمل شدند. و این قیام فقط در سال ۶۹۲/۷۷۳ هـ فرونشاند شد... یوولهاوزن معتقد است که موثق ترین مرجع و مأخذ برای مطالعه دوران مقدم شیعه همانا تألیفات ابومخنف است.^۱ ابومخنف یکی از شاگردان شاگردان صحابه پیامبر و گردآورنده حدیث بود که در سال ۷۷۴/۱۵۸ هـ درگذشت. تألیفات وی در دست نیست (۷۶) ولی بخش اعظم آن در تاریخ طبری محفوظ و منقول است.

چیزی از شهادت حسین (ع) نگذشت که در کوفه صدتن از شیعیان گرد آمده اتحادیه‌ای مبنی تشکیل دادند. سن هجری از ایشان از شصت سال کمتر نبود. سلیمان بن صرد، که یکی از صحابه قدیم بود، شیخ و بزرگشان بود. شعار ایشان «خونخواهی حسین» بود. کار این اتحاد به سرعت بالا گرفت. در ماه نوامبر سال ۶۸۲ هـ (اواسط پاییز سال ۶۶۵ هـ) چهار هزارتن از قیام کنندگان به کربلا رفتند و پس از فرات گذشته عازم رشنه (۷۷) شدند، ولی در آنجا شکست خورده تقریباً همه نابود گشتند (ثانویه ۶۸۵/اول زمستان ۶۶۶ هـ).

گذشته از سلیمان بن صرد، مختار بن ابی عیدثقی که از بزرگان عرب و از قبیله ثقیف بود وارد عمل شده بود. وی در کوفه خانه‌ای و نزدیک آن شهرملکی داشت. وقتی که خبر حرکت امام حسین (ع) به طرف کوفه به او رسید، ۶۰ سال داشت و «موالی» را (که در این مورد از زوئیایان مفید به زمین بودند) گرد آورد و به استقبال حسین رفت. پس از واقعه هائله کربلا مختار بازداشت شد. و پس از آزادی به کوفه بازگشت و به تبلیغ مذهب شیعه پرداخت و گفت که نماینده پرسوم علی (ع) یعنی محمد بن الحنفیه است. محمد حنفیه (تولد در سال ۶۳۷/۱۶ هـ، وفات به سال ۷۰/۸۱ هـ) بسرعلی (ع) بود ولی نه از قاطعه، دختر پیامبر، بلکه از زن کنیزی از قبیله عربی حنفی^۲ و بدین سبب او را ابن الحنفیه خوانده‌اند. روایت است که این برادر ناتنی حسین واجد استعدادهای برجسته و نسبت به امر شیعه بسیار وفادار بود. پس از شهادت حسین (ع) بخشی از شیعیان که مختار در رأس ایشان قرار داشت ابن الحنفیه را به امامی شناختند زیرا که در میان اولاد علی شخص شایسته دیگری وجود نداشت (فرزندان حسین هنوز صغیر (۷۸) بودند). ولی اکثر شیعیان با اینکه محمد بن الحنفیه را بزرگ می‌داشتند، با این همه وی را به

۱- J. Wellhausen Die religiös-Politische Oppositionsparteien ۶۷-۶۸

۲- ابن کنبر ۱- از قبیله مصلین در سده کناف که از طرف لایه حنفی پنهانی مرشد به رسم فتنه سب علی شد بود... (۶۳۲/۱۱۲ هـ)

امامت نمی‌شناختند زیرا مادر او دختر پیامبر نبود. بهنذا هواخواهان او فرقه خاصی از شیعه را که به کبیانه معروف است تشکیل دادند^۱.

در اکتبر سال ۶۸۵ م (اول پاییز ۶۶ هـ) شیبان در شهر کوفه که در آن زمان تحت اشغال لشکریان عبداللّه بن زبیر - ضد خلیفه - بود خودش کوفه شهر را گرفتند. مختار عملاً پیشوا بی این قیام را داشت و در مآجد تبلیغات می‌کرد و می‌گفت که مضمون آن گفته‌ها را جبرئیل بهی الهام می‌کند [۷۸]. مختار فرماندهی نظامی را به ابراهیم، فرزند مالک اشتر، سردار نامی خلیفه‌علی امیر المؤمنین (ع)، سپرد و وجوه خزانه را که در کوفه به دست آورده بود میان قیام‌کنندگان تقسیم کرد (بهریک از ۵۰۰ تا ۲۰۰ درهم رسید)، مختار بسیاری از قاتلان حسین و طرفداران بنی امیه را اعدام کرد. ابراهیم در بخش‌های عراق به فتح نمایانی نایل آمد و بر لشکریان بنی امیه غلبه کرد (در محرم سال ۶۷ هـ / اوت ۶۸۶ م) ولی طرفداران مختار به دو گروه تقسیم شدند. یکی گروه اشراف عرب و دیگر گروه «موالی» که در واقع ایرانی بودند. افراد گروه اخیرالذکر از فترهای پایین جامعه بودند و شمار برابری همه مسلمانان را علم کردند. مختار جانب این گروه را گرفت و به این طریق اشراف از او روی برگردانده اندکی بعد به نهضت خیانت ورزیدند. لشکریان شیعه در حوالی بصره از لشکریان ضد خلیفه، یعنی عبداللّه بن زبیر^۲، شکست خوردند و سپاهیان اخیرالذکر پس از آن وارد کوفه شدند. مختار و طرفدارانش در قلعه شهر کوفه متحصن شدند و چهار ماه محاصره را تحمل کردند و سرانجام از قلعه بیرون آمدند و مختار در نبرد کشته شد (آوریل ۶۸۷ م / اول بهار ۶۸ هـ).

محمد بن الحنفیه در برابر قیام مختار حالت انتظار و ابهام به خود گرفت. یعنی به عراق نرفت و به قیام‌کنندگان نیوست ولی از ایشان جدا هم نشد...

با اینکه ابن الحنفیه پیشوای یکی از گروه‌های خاص شیعه شمرده می‌شد تا آخر عمر فعالیت (سال ۷۰۰ / ۸۳ هـ) بروز نداد و به همین سبب مورد تعجب امویان قرار نگرفت.

همزمان با قیام شیبان، نهضت خودشی نیرومندتری از طرف خوارج وقوع یافت. در صفوف قیام‌کنندگان، به دو بان قبیل و کشاورزان و پیشوایان اهل ازهر و «موالی»، یعنی ایرانیان اسلام آورده، و همچنین بردگان فراری از اقوام گوناگون وجود داشتند. ولی پیش از آنکه از این نهضت گهنگو کیم درباره معتقدات خارجیان که در آخر قرن اول هجری (قرن هفتم میلادی)

۱- درباره کباب و تبلیغات ایشان رجوع خود به فصل دوم. ۲- که برادر امیرالمؤمنین زبیر جانشین وی در ایران بود.

بطور کلی تکوین یافته بود، صحبت می‌داریم.

ماده اصلی تعلیمات خارجیان عبارت بود از شناسایی تساوی همه مسلمانان. خارجیان معتقد بودند که دسرزمینهای گشوده توسط مسلمانان، مؤمنان باید بر اهل ذمه که پرداخت کنندگان خراج و مالیات سرانه هستند تسلط و حکومت داشته باشند و خود خراج و سرانه نپردازند. ولی در داخل جامعه اسلامی باید مساوات کامل برقرار باشد. اراضی نواحی فتح شده باید تعلق به جماعت (یعنی دولت اسلامی) داشته باشد. خارجیان نه تنها هواخواه مساوات حقوقی مسلمانان غیر عرب (موالی) و اعراب نبودند، بلکه گرایش به طرف آرمان و غایت مقصود برابری اجتماعی میان مسلمانان داشتند. تعلیمات خارجیان درباره خلافت و امامت نیز با نظر میان شیعیان^۱ فرق فاحش داشت. خارجیان عقیده داشتند که «امام - خلیفه» یعنی پیشوای روحانی و سیاسی جماعت دولت اسلامی باید انتخابی باشد و همه مؤمنان صرف نظر از منشأ و ملیت خویش باید حق شرکت در انتخاب وی را دارا باشد «امام - خلیفه» نباید فقط چنانکه میان معتقد بودند، از لایه قشری انتخاب شود بلکه هر کسی را که شایستگی داشته باشد ولو «غلام حبشی» باشد می‌توان به خلافت انتخاب کرد. خارجیان برای لقب «امام - خلیفه» به هیچ وجه اهمیت فوق العاده دینی و فقهی مآبی قائل نبودند. در نظر ایشان «امام - خلیفه» نه آمرزگار دینی بود و نه سلطان بلکه نماینده مختار «مؤمنان» و پیشوای نظامی و مدافع منافع جماعت شمرده می‌شد. جماعت او را انتخاب می‌کند و اگر امور را بد اداره کند یا مطلقاً المعانی و شگرزی پیش گیرد، باهم منافع جماعت خیانت کند و سود خویش را بالاتر از آن گیرد، جماعت می‌تواند وی را معزول و حتی محاکمه و سیاست کند. خلافت نمی‌تواند در انحصار یک شخصان و بزه باشد. خارجیان عقیده داشتند که هر جماعت محلی، اگر روابطش با دیگر جماعات مقطوع باشد، می‌تواند برای خود «امام - خلیفه» ای برگزیند. و بدین منوال ممکن است در آن واحد چندین امام در چند جا وجود داشته باشند. بدین سبب همه رهبران نهضت خوارج به نام امام و خلیفه و امیر «مؤمنان» خوانده می‌شدند و هیچ یک از ایشان نیز قرضی نبودند. در واقع خارجیان معترف و معتقد بودند که قدرت عالی به جماعت مؤمنان تعلق دارد و خلیفه فقط مجری امر آن است و در برابر جماعت مسئول است.

خوارج دو خلیفه نخستین یعنی ابوبکر و عمر را خلیفه‌های قانونی می‌دانستند و عثمان را قبول نداشتند. به عقیده ایشان علی (ع) تا زمانی که به‌مفاکره با معاویه حاضر نشده بود (یعنی «به حکم الهی رضا داده بود») خلیفه قانونی شمرده می‌شد. خارجیان خطای اموی و عباسی را به رسمیت نمی‌شناختند و خلافت موروثی علویان را هم قبول نداشتند.

خوارج دشمنان آشتی‌ناپذیر یزرگان زمین‌دار مسلمان و مخالف وجود املاک خصوصی یزرگ بودند. ایشان اصولاً مخالف نابرابری اجتماعی در داخل جماعت بودند (۸۰). برخی از خارجیان معتقد بودند که برده چون اسلام آورد باید بی‌درنگ آزاد شود و مسلمان نمی‌تواند برده باشد. بدین قرار نهضت خوارج از قرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) جریانی بود متکی به‌عامه ناس و بین نظرهای سیاسی ریشخدار و اصولی برای آن زمان. خارجیان از دین، بیشتر و دد دجّه اول، برای توجیه نظریه سیاسی خویش استفاده می‌کردند.

دو واقع خارجیان در مسائل دینی چندان فرقی با سبب نداشتند، یعنی با صورتی که اسلام در دوران اولیه موجودیت خویش داشتند دورانی که هنوز «هدیه‌هایی که در میان مسلمانان سنی رایج شده بود وجود نداشته است». تفاوت چندان نداشتند. خارجیان اصل مظلوم نبودن قرآن را قبول نداشتند و احکامات سوره دوازدهم آن یا سوره «یوسف» را منکر بودند و دو اصل «اجماع» و «قیاس»^۱ را رد می‌کردند (برخی از خارجیان «اجماع» را قبول داشتند ولی «قیاس» را رد می‌کردند)، جز حج، زیارت محلی دیگر را جایز نمی‌دانستند و تقدیس اولیاء الله را حرام می‌شمردند. ولی در عوض به تدریج پرستش شهیدان «خارجی» در میان ایشان تکوین یافت، شهیدانی که به خاطر امر خوارج هلاک شده بودند. خوارج از لحاظ برگزاری دوقه‌روزه و نماز و تشریفات دیگر دینی و سختگیری در مسایل اخلاقی ممتاز بودند.

خارجیان می‌گفتند که شخص مسلمان چون مرتکب «گناه کبیره» شود دیگر «کافر» شمرده می‌شود و کسی که در حقانیت ایمان خویش شک کند نیز کافر است، و یک قدم نادرست ممکن است شخصی را از جماعت اسلامی خارج کند (یعنی در نظر خارجیان) و قطعی پس از توبه در اجتماع و فعالیت شدید به سود جماعت می‌تواند به تائید اسلامیت بازگردد.

این تعلیمات دینی مبنایی بوده برای یک استیلا سیاسی: یعنی پشوابان کاذب، و خلفای غیرقانونی که از اوامر «کتاب خدا» سرپیچی کرده باشند (یعنی از قرآن یا اصل حکومت دینی) - و قبل از همه امویان چنین بودند - مرتکب «گناه کبیره» شده و بنابراین دیگر «مؤمن» به‌دین نبوده و «کافر» و «مرتد» می‌باشند. و نه تنها نمی‌توان از ایشان اطاعت کرد بلکه باید با ایشان «جهاد» کرد و هر دشمنی که در این جهاد به دست خارجیان افتد باید به عنوان «مرتد» به قتل رسد. قتل مرتدان (به تعریض همه مسلمانان غیرخارجی) که خارجیان نخست عملاً بدان اقدام می‌کردند به صورت اصلی دینی و اجباری «استغناء» یا «اعدام مرتدان» درآمد.

ابو مخنف سابق‌الذکر که گفته‌هایش در تاریخ طبری منقول است و محفوظ مانده، می‌گوید که به هنگام مرگ یزید (۶۸۳ م / ۶۶۲ هـ) چهار گروه با فرقه فرعی در میان خارجیان پیدا شده

بودند که به نام پیشوایان گروهها نامیده می شدند. بدین فراد: ازرقیان (با بهمری «ازارقه»)، صفریان (بهمری «صفره»)، یهبان (هری «یهیه»)، اباضیان (هری «اباضیه»)، ازرقیان از دیگر فرق خارجی سرسختتر، غلوکنده تر و آشتی ناپذیرتر بودماند. بانی این فرقه فرعی، نافع بن ازرق شمرده می شود که بهروایتی فرزند آهنگری برنانی بود که اعراب بلد وی را به اسارت گرفته بودند و برده کرده و زن پس آزادش کرده بودند^۱. وی اصل قتلای دینی با استراض را به پایه استاجهای شدید رسانید و معتقد بود که این اصل نه تنها در مورد دشمنان خوارج باید اعمال شود، بلکه نسبت به خارجیان غیر فعال که به هنگام «جهاد»، بنی قیامهای خوارج، دخانه می نشیند نیز اصل مزبور باید مجری شود. بدین سبب این ازرق از پیروان خویش مراعات و اجرای مواد زیر را می خواست: ۱/ با «خانه نشینان» قطع رابطه کند. ۲/ همه کسانی را که به اردوگاه شورش وی نگریخته و نیوسته اند مرتد بشمارند. ۳/ همه کسانی را که وارد اردوگاه شورش وی می شوند مورد آزمایش (بهمری «محنه») شدید قرار دهند. وی می گفت که در جنگ با دشمنان دین نه تنها کشتن مردان بلکه قتل زنان و کودکان نیز جایز است.

خارجیان قرن اول هجری (هفتم میلادی) مبارزان آشتی ناپذیری بودند که علیه ظلمه قوم پیکار می کردند و ستمگران را مرتد اعلام می نمودند. خوارج دلبرانی بودند که همیشه برای تاراجان در راه امر و مقصود خویش آمادگی داشتند. ایشان زندگی را در عرصه پیکار به بهای گرانی از دست می دادند و ایمان داشتند که تاوان خونشان نعمات و خوشیهای بهشت خواهد بود. یکی از ویژه گیهای مبارزه مسلحانه خارجیان این بود که زنان در آن شرکت می جستند. مخصوصاً ام حکیم زن فرمان ازرقی (حدود ۷۱ تا ۷۹ هـ) اختارات فراوان به دست آورد و مشهور شد. وی خود هنگام نبرد در جستجوی رسیدن به درجه شهادت بود و بانگ بر می آورد که «لا شتن سرم و مالین روغن بر آن خسته شدم - آیا کسی اینجا نیست که مرا از این عمل شاق نجات دهد؟» عیلقه بن زیاد حاکم اموی، که پیرحمانه خارجیان را تعقیب کرده رنج می داد به منظور کاستن حرارت خوارج، فرمان داد نعشهای زنان را لخت کرده و برهنه در عرصه کارزار باقی گذارند.

شایان توجه است که ناسازگاری نمص آمیز خوارج، به طور اعم و ازرقیان به خصوص، در مقابل همه مسلمانان غیر خارجی، در همین حال با مدارای فراوان ایشان در برابر یهود و مسیحیان توأم بوده است. و ازرقیان می گفتند که یهود و نصاری به تعلیمات پیامبران خویش یعنی موسی و عیسی^۲

۱- بلادی می گوید که دیگر منابع این ازرق مر و ازلیقه هم با مکر بوده. ۲- خوارج آن دوران موسی و عیسی را هم برابر با محمد (ص) می شمردند.

خباثت نورزیدند و به این سبب اصل قتل مرتدان شامل حال ایشان نمی‌گردد. حتی برخی از پیشوایان خوارج معتقد بودند که باید یهودیان و مسیحیان را با مسلمانان (خارجیان) مشاوری الحقوق دانست به شرط اینکه محمد (ص) را به پیامبری بشناسند و قطع قید کنند که «محمد برای اعراب پیامبر بود نه برای ما».

اباضیه معتدلترین فرقه خوارج بود و نام این فرقه از عبدالله بن اباض مأخوذ است که در نیمه دوم قرن اول هجری (هفتم میلادی) می‌زیست. اباضیه علیه تعصبات مغرط ازرقیان و بهویژه برضد قتل اجباری همه غیرخارجیان به عنوان مرتد که مورد نظر ازرقیان بود قیام کردند. اباضیه با اینکه خلافت را غیر قانونی می‌شمردند با این وصف نسبت به خلافت اموی بر خلاف ازرقیان آشتی ناپذیرشان بی‌گیر نبود.

بزرگترین قیام خارجیان ازرقی در عراق - قیامی که در عین حال علیه خطبه اموی عبدالملك و برضد دشمن وی با «ضد خطبه» عبدالله بن زبیر و همچنین شیعیان متوجه بود - ۱۳ سال طول کشید (از ۶۸۲ تا ۶۹۷/۶۵ تا ۷۸). نواریخی که در منابع، ذکر شده تاحدی مفشوش و ضد و نفیض یکدیگر است. در اینجا نواریخی را که یو. ولهاوزن مشخص کرده به کار می‌بریم.^۱ قبل از این قیام خارجیان چندین بار در بصره و کوفه خروج کردند (از سال ۲۱ هـ / ۶۶۱-۲) (در کوفه ۸۵۸-۶۷۷ م).

در سال ۶۸۲ م (۶۵ هـ) بصره و بخش سفلی عراق در دست عبدالله بن زبیر بود و ناحیه کوفه را شیعیان شورش که مختار بن ابی عبید ثقفی (به گذشته رجوع شود) در رأس ایشان بود اشغال کردند و در بخش طبای عراق و جزیره لشکریان امویان مستقر بودند. ابن ازرق در رأس ۳۰۰ نفر قرار داشت که در ناحیه اهواز (در خوزستان) اردو زد. کانونهای خوارج شورش در نقاط بانلافی مشرق بصره و کرانه شرقی دجله (جوخه؟) و بر رود کارون قرار داشت. در سال ۶۸۲ م (۶۵ هـ) خارجیان توانستند در بامه و بحرین نیز مستقر شوند. در ناحیه انخبر الذکر نجده بن عامر حنفی از طرف خوارج به خلافت محل انتخاب شده بود. یکی از کلرهای نجده ابن بود که ۴۰۰ نفر از بردگانی را که معاویه در اراضی خویش در بامه اسکن داده بود آزاد کرد. خارجیان تا سال ۶۹۳ م (۷۴ هـ) در این ناحیه باقی ماندند.

داین میان نافع بن ازرق در طی نبرد خونینی که نزدیک دولا ببردود کلون (عرب ابن رود را دجل می‌خواند) در گرفت هلاک شد (۶۶ هـ). ازرقیان به جای ابن ازرق، عبدالله بن ماحوز را به امامت و خلافت برگزیدند. بسیاری از ایرانیان که یشر روستایی بودند و علیه مستگران، یعنی زمین‌داران عرب برخاسته بودند، به ازرقیان پیوسته. دشمنان ازرقیان ایشان را

«جمعی اوباش» می‌خواندند. ازرقیان در محل سبزی‌بازاری رود کارون، از لشکریان ابن ذبیر شکست خوردند. (در اواسط بهار سال ۵۶۷ه/م ۶۸۶م) عبدالله بن ماحوز در شمار کشتگان این حرب بود. ازرقیان شهر اهواز را تخلیه کرده به کوه‌های ذاکروس عقب‌نشستند. ایشان پس از آنکه در نبرد ساهور (شاپور) در فارس باری دیگر شکسته شدند به کرمان عقب‌نشینی کردند. کرمان کاملاً در زیر فرمان ازرقیان بود و پایگاه دایمی ایشان گشت.^۱

ازرقیان صفوف خویش را تکمیل و ضایعات را جبران کردند و مجدداً از طریق فارس و اهواز به سوی بصره روی آوردند. در بصره مصعب بن ذبیر، برادر عبدالله بن ذبیر، که او نیز ضد خلیفه بود با ایشان درگیر شد. ازرقیان به ناحیه مابین (طیفون) عقب‌نشستند و از آنجا از راه زاگروس باری دیگر به طرف ایران حرکت کردند و به‌دستی دستبرد زدند و چند ماهی اصفهان را محاصره کردند ولی از عهده تسخیر آن شهر بر نیامدند. در ماه مه ۶۸۹م (اواسط بهار سال ۵۷۰ه) ازرقیان قطری بن فجاءه مازنی شاعر مشهور را که سردی بی‌باله بود به خلافت برگزیدند. وی جنگاوران ازرقی را به کرمان برد. ازرقیان پس از استراحت و جبران ضایعات و تکمیل صفوف خویش مجدداً از رود کارون گذشته در کرانه شرقی شط‌العرب روبروی بصره اردو زدند. مهلب سردار مصعب بن ذبیر، به محض شنیدن خبر شکست و هلاکت مصعب (پاییز سال ۶۹۱م/۵۷۲ه) جانب امویان را گرفت و این بار از طرف ایشان مبارزه با ازرقیان را دنبال کرد. ولی خلیفه عبدالملک فرماندهی را از او گرفت و به‌تأویب بعدو تن از امویان داد. نخست به‌خالد و بعد به برادر وی عبدالعزیز. ازرقیان باری دیگر به کرمان عقب‌نشستند ولی در دارا بجرد (فارس) شکست فاحشی به عبدالعزیز وارد آوردند. وی بخش اعظم لشکریان خویش را ازدست داد و با چنان‌شنایی فرار اختیار کرد که زوجه زیبای وی به‌دست ازرقیان افتاد (و ایشان او را طبق اصول خویش به‌قتل رسانیدند). ازرقیان فراریان را تعقیب و خوزستان را اشغال کردند و به کرانه شط‌العرب رسیدند.

عملیات جنگی دنبال می‌شد و موفقیت به‌تأویب گاه نصیب این و گاه آن می‌گردید. تا اینکه عبدالملک، حجاج بن یوسف را (در اواخر سال ۶۹۲م/۵۶۵ه) به حکومت نواحی شرقی خلافت منصوب کرد. حجاج سرداری ذمی و مدیری فوق‌العاده قبیله‌تجرب و بی‌رحم بود و سیاست خودالی و اشرافی‌انواران داشت و حجت مجری می‌ساخت. و اینکه مورخان غربی از قبیل یو... و لیاوژن، و لا، بکر، و آ. لانس به‌تأویب او پرداخته «آرامش هرات» و «عصب و نعمت» آن ناحیه را در شمار خدمات او بر می‌شمرند، تصادف محض نیست.

حجاج واقفاً قیامهای مردم را در خون مستغرق ساخت و کله‌های وسیعی در زمینه آبیاری

دو رود (فرات و دجله) و حوضه رود کارون انجام داد و شهر واسط را بر شط فرات بنا نهاد. جمع مبلغ خراج عراق (که در نیمه اول قرن ششم میلادی، به ۲۱۲ میلیون درهم سر می‌زده، و در عهد عمر اول به ۱۲۰ میلیون تقلیل یافته بود و در زمان معاویه تا ۱۰۰ میلیون تنزل کرده بود) در زمان وی به ۱۲۰ میلیون درهم بالغ گشت. ولی سوی دیگر این فعالیت‌های «عمرانی» و «آرام‌کننده» وی به‌قرار زیر بود: کشاورزان غیر عرب (نو مسلمانان) خراجی را که سابقاً فقط از غیر مسلمانان و لعل ذمه اخذ می‌شد می‌بایست پرداختند. روستاییان می‌بایست مهری سری می‌به‌گردن آویزند که محل اقامت ایشان بر آن‌ها ثبت شده باشد تا نتوانند از ده به شهر رفته از زیر بار پرداخت خراج و کتلهای اجباری مربوط به احیای نهرها و ساختمان شهرها و قلاع و عمارات دولتی شانه خالی کنند. روایت است که در مدت حکومت حجاج ۱۳۰ هزار نفر به‌دست دزدانان هلاک شدند و به‌هنگام مرگ وی ۵۰ هزار مرد و ۳۰ هزار زن در زندانها محبوس بودند. حجاج مهلب را به فرماندهی لشکر بان اهزامی علیه ازرقیان منصوب کرد.

مهلب با نیرویی که از حیث شمار و تسلیحات بر ازرقیان برتری داشت ایشان را که به‌طرف فارس عقب می‌نشست دنبال کرد و نا کارزون راند و در آنجا اردوگاه مستحکمی احداث کرد. ازرقیان پس از آنکه یکسال تمام سرگرم جنگهای اطراف سابور (شاپور) و استخر بودند، فارس را تخلیه کرده به کرمان (آغاز سال ۶۹۶ م/ ۷۷۷ هـ)، که از دیر باز در دست ایشان بود، عقب نشست و جیرفت مرکز ستاد ایشان شد. یکسال و نیم دیگر هم مبارزه در آنجا ادامه داشت. حجاج به‌مهلب بدگمان شد که عمداً جنگ را به‌درازا می‌کشد تا مقام فرماندهی را حفظ کرده از دست نهد. ولی ظاهراً مهلب حالت انتظار به‌خود گرفته و به‌روز قحطی و امراض ساریه و نفاق در صفوف ازرقیان امید بسته بود. و در واقع هم در کرمان میان ازرقیان دوگانگی بروز کرد و دو گروه ایجاد شد: اکثر اعراب به‌این فجاءه وفادار ماندند و حال آنکه هشت هزار نفر از «موالی» (ایرانیان)، که بخشی از اعراب نیز به‌ایشان پیوستند، پیشوای جدیدی به‌نام عبدربه^۱ برگزیدند.

بنابر برخی اخبار دویشتوا به‌نام عبدربه وجود داشته. یکی صغیر و دیگری کیر. میان دو گروه کار بغزد و خوردهای خونین کشید. این فجاءه به‌اتفاق اعراب وفادار به‌خویشتن به‌طبرستان (اکنون مازندران) رفت. «موالی» که با عبدربه صغیر در کرمان باقی مانده بودند پس از مبارزهای ششماه از جنگیان مهلب شکست خورده، تقریباً همه‌ناپود شدند (پایز سال ۷۹۷ م/ ۸۱۸ هـ). شایان توجه است که در اردوگاه ازرقیان نفاق میان اعراب و ایرانیان - به‌رغم اصل مساوات همه «مؤمنان» صرف نظر از تعلق قومی و نژادی ایشان، اصلی که مورد قبول خارجیان بود -

بروز کرد.

اعراب ازرقی که بطبرستان رفته بودند ظاهراً امید داشتند که مدنی مدید در آن ناحیه بر جنگل و کوهستانی استقرار یابند. ولی روستایان محل نسبت به ایشان حسن توجهی نشان ندادند، زیرا در آن زمان روستایان مزبور همه زرتشتی بودند. و ازرقیان جز به (مالیات سرانه) هنگفتی براهشان بستد و آنانرا از خود وماندند. علیه ازرقیان مسترد و طبرستان لشکری مرستاده شد. ازرقیان در درمای منهدم و متفرق شدند و این فجاءه هلاک شد. عید بن هلال، هم‌زمان این فجاءه هلاکته خویش به یکی از قلاع کوهستانی قومس پناه برد. ازرقیانی که در آن محل متحصن بودند محاصره شدند. و سرانجام بر اثر قحطی، از فرط گرسنگی و ناهمی از قلعه بیرون آمده همه هلاک شدند (۵۷۸/۶۹۷).

پیش از قلع و قمع قیام ازرقیان، خوارج در بخش طبری خط دجله شورش کردند. یست سال بود که یشوی روحانی خوارج صفریه محلی، یعنی صالح بن مروح، که در نظر ایشان از اولیاء الله بود مشغول تبلیغ بود و مردم را دعوت می کرد که ده نام خداوند جهاد کنند و کین خود را از حکومت متکبران به خاطر جنابانی که ایشان علیه مردم مرتکب شده اند بخواهند و بسا 'امامان کاذب' (= امویان) و طرفداران خدانشناس ایشان حرب کنند. در اواسط بهار سال ۷۶ هـ (۶۹۵ م) خارجیان در داراب خروج کردند. در آغاز بیش از ۱۲ نفر نبودند ولی شمار ایشان به سرعت افزایش یافت. حجاج ۲ هزار سپاهی علیه قیام کنندگان گسیل داشت. صالح در یکرکنه شد. شیب بن یزید ثیانی که دهری داهی بود جانشین وی گشت. وی شیوای جنگی را که از لحاظ قیام کنندگان باموقعیت آمیخته بود برگزید. به این معنی که خارجیان بر حسب وضع و موقعیت خویش گاه به صورت دستجات بسیار قابل تحرک و کوچک چسبکی ۲۰۰-۱۰۰ نفری وارد عمل می شدند و گاه همه به یکدیگر ملحق شده بادشمن نبرد می کردند. خزائن دولتی غارت شد و وصول مالیات به خزانه موقوف گشت. در آن ایام خارجیان در عراق وسطی، بین کوفه و مداین و بخش جوحه، بررود دجله که قدیمی ترین مرکز خوارج بود فعالیت می کردند. در تابستان سال ۶۹۶ هـ (۷۷۷ م) خارجیان مداین را محاصره کرده در آنجا مستقر و استوار گشتند. حجاج بهشتاب لشکری گرد آورد. ولی خوارج را نیروی او را متفرق ساختند و از خط فرات گذشته در جوار کوفه اردو زدند. حجاج نمی توانست به کوفیان، که نمی خواستند به خاطر او جنگ کنند، امید و استظهار داشته باشد. فقط به یاری نیروی امدادی که از شام به او رسید خارجیان را دفع کرد.

در پاییز سال ۶۹۶ هـ (۷۷۷ م) شیب که در دویکار تلفات بسیار به لشکربانش وارد آمده بود تصمیم گرفت به کرمان عقب نشینی کند، تا در آنجا به ازرقیان پیوندد. شیب به هنگام عبور از رود کارون و انتقال لشکر خویش نفر آخری بود که خواست از جسر بگذرد که ناگهان آبش

دم کرد و شیب که زرمی سنگین بر تن داشت در آب افتاد و غرق شد.

بنابراین موجود شیب بن یزد از لحاظ قامت و نیروی جسمانی و مردانگی بر همه همزمان خویش سر بود. وی واجد صفت انساندوستی و نوه‌پروری نیز بوده، بارها اسیران را از عواقب قوانین خارجیان مبنی بر قتل مرتدان یا «استراض» نجات داد و امکان فرار به‌پاشان می‌داد و همزمانش بدین سبب مفتش می‌کردند. میحان عراق خود در صفوف لشکریان شیب دنیامند ولی به‌وسایل گوناگون بارش می‌کردند.^۱ او سود جو نیز نبود. يك بار پول را که بر قاطر بود و پس از تصرف خزانه سهم او شده بود از پشت اشتر به‌نهر افکند. دلشکر کنیها مادش که اصلاً یونانی بود و در گذشته اسیر شده بود، و همچنین همسرش (که به‌هنگام حمله لشکر حجاج به اردوگاه خارجیان در زیر حصار کوفه هلاک شد) همراهش می‌کردند. پس از مرگ شیب قیام خارجیان به سرعت فرونشاند شد. (۵۷۸/۴۹۸).

دهر دوشرحی که از قیامهای خوارج داده‌شد، چیزی که موجب شگفتی است همان وسعت دایره شورش و شهادت و دلیری و ازاده حیرت انگیز شورشان در مبارزه است. و بزرگی عامه بودن این شورهای خارجی که از ۶۸۲ تا ۶۹۷/۵ تا ۷۸۸ وقوع یافتند و به‌طور کلی روستایی بودن آنها مورد تردید نیست. در عین حال تعصبات دینی خارجیان جنبه ضعف این قیامها را تشکیل می‌داد، زیرا که ایشان همه مسلمانان غیر خارجی را دشمن و مرتد می‌دانستند. خوارج بدین طریق خویشتر را از مساعدت و پشتیبانی عامه بدویان و روستاییان و مسلمانان شهری محروم می‌ساختند.

۱. آ. بلبایف چنین می‌نویسد «تعصبات شدید این مبارزان سرسخت، ولی بسیار محدود افکار، منجر بدان شد که نه تنها علیه مقامات خلافت مبارزه پیرحمانه‌ای می‌کردند، بلکه بر ضد مردم مسلمان که شريك معتقدات منعی و نظریات سیاسی ایشان نبودند نیز به نزاع برخاستند. غالباً مردم زحمتکش را از پهای دمی آوردند و به زنان و کودکان رحم نمی‌کردند. این یکی از علل ضعف نهضت خوارج بود و تا حدی توجه موقت نمی‌و نه کمال آن نیز در همین علت نهفته است. خارجیان به اینکه علی‌مظلوم و بهره‌کشی برخاسته بودند، معیناً تعصبات منعی ایشان باعث ایجاد نفاق میان زحمتکشان می‌گردید و مانع مبارزه مشترك ایشان علیه بهره‌کشی خودالسی و دستگاه خلافت می‌شد».^۲ اختلافات داخلی و تقسیم به فرق و فرق فرعی نیز نهضت خارجی را سخت ناتوان می‌کرد. در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) شهرستانی هشت فرقه خارجی را بر می‌شمرد. و حتی زمانی است فرقه وجود داشته است.

۱- J. Wellhausen. Die religiös - politischen Oppositionsparteien... ۴۷.

۲- ۱. آ. بلبایف. «فرق منعی اسلامی»، ص ۳۵.

با این وصف دسراسر قرن هشتم میلادی (دوم هجری) خوارج هنوز نیروی سیاسی عظیمی را تشکیل می‌دادند. مرکز ایشان دینواهی بر برنشین افریقا و عربستان غربی و عمان (اباضیه) و نواهی موصل و جوخه؟ (بررود دجله) و خوزستان و خراسان و سستان قرار داشته. خوارج دائماً قیام می‌کردند و مدتی این شورشها برخی از فرق خارجی یرچم سفید داشتند و بعضی دیگر یرچم سیاه. یکی از این قیامها شورش حادث بین سریش ددخراسان بود (۸۱۱۶/۷۳۴م)^۱.

د زمان مروان دوم، آخرین خلیفه اموی، (از ۷۲۴ تا ۷۵۰م حکومت کرد / ۱۲۷ تا ۱۳۲هـ) که مردی آهنین اراده و بسیار یرحم بود، در سال ۷۴۴م / ۱۲۷ خارجیان شورش عظیمی در عراق یربا کردند که ضحاک بن قیس ددرئس آن قرار داشت. شورشیان کوفه و واسط را گرفتند (۸۱۲۸/۷۴۵م). روایت است که هکسال بعد شمار لشکریان شورشی ۱۲۰ هزار نفر رسید. در میان ایشان بسیاری زنان بودند که زره پوشیده دوش بدوش مردان یرکار می‌کردند. ضحاک موصل را اشغال کرد و لشکریان عبدالله فرزند مروان دوم را شکست داد و منهزم ساخت و عبدالله را ددنهبین محاصره کرد. مروان دوم بشخصه بهسوی جزیره حرکت کرد و خارجیان را طی یرکار خونینی که ده کثرتوئاه و قروح هافت نازومار کرد. ضحاک ددبیرد از پای ددآمد (سپتامبر ۷۴۶م / آخر تابستان ۸۱۲۹هـ). خوارج موصل و کوفه را از دست دادند. ولی هنوز ۴۰ هزار مسرد جنگی برای ایشان باقی مانده بود و از طریق حلوان و خوزستان بهفارس عقب نشینی کردند. سرانجام دد آنجا شکست خورده متفرق گشتند (۷۴۷م / ۸۱۳۰هـ)^۲. یو. ولهاوزن خاطر نشان می‌کند که در قرن اول هجری (هشتم میلادی) خارجیان با نیروهای بائبه اندک (گروههای صدقیری و هزارقیری) وارد کارزار می‌شدند ولی اکنون در قیامهای ایشان تودههای عظیمی (دعا و صلحا هزار نفر) مجتمع شده شرکت می‌کردند. وی این پدیده را چنین توجیه می‌کند که خارجیان (شاید باعبرت از نجارب گنشته) اکنون از روی میل افرادی را که عقبشان با آنان متفاوت بود می‌پذیرفتند^۳. شورشهای خوارج از کف خلافت سوری را سخت متزلزل ساخت. تقریباً همزمان با قیام خوارج، شیعیان کوفه که تقریباً همه ایرانی بودند در تحت ریاست زید، فرزند زین العابدین (ع) امام چهارم شیعه و نواله حسین بن علی (ع)، شورش کردند (اول پاییز سال ۸۱۲۷هـ / اکتبر ۷۴۴م)، ولی اکثریت شیعه عراق دد این قیام شرکت نجستند. مقدمات این شورش آنچنانکه باید و شاید فراهم نشده بود و بهسرعت فرونشاند شد.

هم از قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سیستان کانون عمده خارجیان در ایران گشت. خارجیان آنجا بارها روستایان را به قیام واداشتند. ددفاصله بین قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم

۱- برای جزئیات رجوع شود به: و. و. بارنولد «درکستان»، ص ۲۴۸ و بعد. ۲- طبری، سری ۲، ص ۱۸۹۷ و بعد. این الاکبر، مجلد ۵، ص ۲۵۴ و بعد.

۳- J. Wellhausen "Die religiös-politischen Oppositionsparteien..." ص ۵۱.

وسوم هجری) حمزة بن انزله (آذله) خارجی شورش عظیمی در سبتان به راه انداخت. شورشهای خارجی در سبتان تا قرن سوم هجری (نهم میلادی) و بعد نیز جریبل داشت^۱. بنابه گفته باقوت حموی، جغرافیدان و سیاح مشهور، حتی در ربع اول قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) در سبتان عده کثیری خارجی می زیستند که آشکارا به مذهب خویش مؤمن بودند. همه نفوس شهر را در کوه به راه خارجیان تشکیل می دادند^۲. ظاهراً خارجیان در آن زمان به صورت فرقه مالمت کاری در آمده بودند. و خوارج محل بهمانت و دیانت و عدالت شهرت داشتند. باقوت دلبستان جالب توجهی را از قول بازرگانی نقل می کند. بازرگان به سبتان آمده بود و وارد دکه پیشه وری شد که چیزی ابتاع کند. و بر سر بهای آن چیز چانه زد. پیشه‌ور به ملایمت گفت: «برادر، بدان که من خارجیم و بدین سبب هرگز از راه عدالت و راستی منحرف نمی شوم و شرم دارم که کوچکترین زیان تو را سبب شوم». بازرگان مزبور از دیگر مردم سبتان بها پرسید و به صحت گفتار آن پیشه‌ور مضمّن شد. خارجیان سبتان اصل مساعدت متقابل و نیکوکاری را به سبزی و سبزی نبت به یکدیگر معمول می داشتند. بنابه گفته باقوت در هیچ جا همچون سبتان خارجی به فقیران باجد و هست کمک نمی کردند و از ضعیفان دفاع نمی نمودند^۳.

خوارج ازرقی آشتی ناپذیر مدتی مدید وجود داشتند^۴ و در قیام عظیم سیاهپوستان افریقای (که اصطلاحاً قیام زنجیان نامیده می شود) در بخش سفلی عراق و خوزستان شرکت جستند قیامی که بدویان قحیر و دوستایان نیز بدین پیوستند. این قیام ۱۲ سال طول کشید و ارکان خلافت عباسی را به لرزه در آورد. پیشوای این قیام خارجی بود ازرقی به نام علی بن محمد که بیشتر به لقب «صاحب الزنج» یا «خلیفه الزنج» مشهور است^۵.

در آغاز قرن دوم هجری (هشتم میلادی) بک حزب منعی ضد اموی دیگر نیز پدید آمد. اینان هواخولان خانمان عباسی از طایفه قریش بودند. عباسیان اخلاف عباس بن عبدالمطلب عم پیامبر شمرده می شدند^۶. عباسیان در زمان خلافت امویان، با اینکه از دستگاه قدرت بر کار بودند زمین داران کلانی محسوب می شدند و به سبب قرابت با پیامبر از احترام عامه برخوردار بودند. عباسیان و به ویژه نتیجه عباس بنی محمد بن علی بن عبدالمطلب که شخصی عاقل و بااراده بود، شروع به تبلیغاتی میان مردم کرد و می گفت فقط اخلاف عباس که اعضای خانواده پیامبرند حق

۱- رجوع خود به ۱۰ ت. کلدیرولف (الغیراف) تاریخ هفتای دوستای در ماوراءالنهر و حراسان در قرن هفتم و نهم میلادی. (دوم و سوم هجری). ۲- باقوت، مجمل البلدان، جلد ۳، ص ۴۲. ۳- همانجا.

۴- درباره خارجیان و قیامهای ایشان در قرنهای هفتم و هشتم میلادی (اول و دوم هجری) گفته از اتراسکی. الذکر و. و لیاوون رجوع خود به: J. Wellhausen. Das Arabische Reich und sein Sturz. ۱. آ. بلیاتف در قرن منعی اسلامی ص ۳۰-۳۸. Brünnow. Die Charidschiten

۵- درباره قیام زنج رجوع خود به ۱۰ ص ۱۵۲-۱۵۴. Th. Nöldeke. Ein Sklavenkrieg im Orient. ۶- درباره وی رجوع خود به منضمه.

خلافت دارند نه امویان، که نسبت به محمد (ص) یگانگانه‌اند و بازماندگان دشمنان وی یعنی ابرسفیان و حکمانند.

پایگاه اجتماعی امویان محدود بود. و نه تنها فشرهای وسیع بدویان و روستایان و طبقات پایین شهری از ایشان متفر بودند، بلکه بسیاری از دستجات بزرگان زمین‌دار به‌ویژه دهقانان ایرانی و همچنین اعراب هواخواه حکومت دینی (در مدینه و دیگر جاها) و طرفداران خلافت علویان (شیعیان) و عباسیان نیز از ایشان ناخشنود بودند. برعکس علویان غیرفعال [۸۱] در میان عباسیان و هواخواهان ایشان سیاستمداران دوراندیش و فعال وجود داشتند. در ربع اول قرن دوم هجری (هشتم میلادی) سازمان مخفی طرفداران عباسیان تشکیل یافت و مرکز آن در کوفه بود. مرد ایرانی جلی و باهمت به نام بکیر بن ماهان^۱ از طرف محمد بن طوسی عباسی، رهبری سازمان مزبور را به‌عهده گرفت. در نقاط مختلف تبلیغ و دعوت به‌سود عباسیان صورت می‌گرفت. و سازمانهای محلی تشکیل می‌شد و به‌رغم توقیفها و تفتیقات و سیاستها شور هواخواهان ایشان روز بروز افزون می‌گردید. مبلغان می‌کوشیدند تا همه ناراضیان اهم از عرب و غیرعرب و شیعه و خارجی و حتی غیرمسلمانان^۲ را به‌سوی عباسیان جلب کنند. ابوهاشم (فرزند محمد بن الحنفیه) که امام یکتی از فرق شیعه (کیسانیه) بود، به هواخواهان «دعوت» پیوست وی به‌هنگام مرگ گفت که پس از او امامت به فرزندان عباس می‌رسد. فرستادگان عباسیان به‌عامة خلق چنین تلقین می‌کردند که چون خلافت به‌عباسیان رسد مسلمانان از خراج معاف خواهند شد و جزیه و خراج از غیر مسلمانان تا حد معتدلی تزل خواهد کرد و همه روستایان از کار اجباری و ینهار معفو خواهند بود. ولی شیوة انکار به‌نوردهای وسیع خلق ممکن بود خطری را از لحاظ عباسیان در برداشته باشد، به‌این معنی که مردم دعاوی اجتماعی خوبستن را پیش بکشند. و چنین شد. مثلاً یکی از مبلغان به‌نام خدش که به‌خراسان اعزام شده بود شروع کرد تا در تحت لقاۃ دعوت عباسی به تبلیغ افکار قدیمی مزدک - در برابری اجتماعی و مالکیت عموم نسبت به اراضی - بپردازد.

شورش که به‌سود عباسیان (د. ۷۵۰ - ۷۷۷/۱۳۳ - ۱۳۰ هـ) در خراسان صورت گرفت در تاریخ طبری و بسیاری منابع دیگر شرح داده شده است. و ضمناً بسیاری از جزئیات که در روایات مختصر تألیف طبری که در دست است (چاپ دگوتیه - (دخوبه) ^۳ محفوظ نمانده در اثر تاریخی مورخ مجهول عرب آغاز قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) منقول است. مؤلف

۱- درباره فعالیت او رجوع شود به طبری، سری ۲، ص ۱۳۶۷ و بعد، ابن الاثیر، مصلحه، ص ۹۳-۱۰۱ و بعد.
 ۲- رجوع شود به و. و. هارولد «برکتن» ص ۱۷۵. پ. پاکوبسکی «تاریخ جمهوری شوروی ازبکستان» جلد ۱ ص ۱۷۸-۱۸۲، B. Spuler, Iran in frühislamischer Zelte، ۲- طبری، سری ۲، ص ۱۳۶ و بعد.

مزبور از نسخه کامل تاریخ طبری که به دست مانریسه استفاده کرده است. تألیف مجهول المؤلف مزبور را و. ای. بلیايف^۱ کشف کرده و در دسترس دانشندان نهاده است و اندکی پیش چاپ شده است.^۲

درباره اصل و تبار پیشوای شورش، یعنی ابومسلم، روایات گوناگون وجود دارد^۳ و همه در يك نكته متفقند که وی در جوانی بنده بوده. ابومسلم به زندان برای دیبیدن خواجه خویش، عیسی بن معقل، رفته بود که در آنجا بابکیر بن ماهان آشنا شد (هر دو - عیسی و بابکیر - به نهمین طریقه از عباسان زندانی شده بودند) و بابکیر وی را واجد استعداد فوق العاده یافت. بابکیر پس از خروج از زندان ابومسلم را به ۴۰۰ درهم خرید و به ابراهیم بن محمد عباسی بخشید. ابراهیم ابومسلم را آزاد کرده مولای خویش ساخت و به سمت فرستاده خود به خواجه مروگبیل داشت تا مقدمات قیام را فراهم کند. در روز معهود (۲۵ رمضان ۵۱۲۹ = ۹ ژوئیه ۷۲۷ م) برای اعلام به شورشیان آنها برافروختند و چهار هزار تن گرد آمدند که همه به لباس سیاه ملبس بودند و علمهای سیاه^۴ برافراشتند و در آن واحد در سراسر شمال خراسان نایره شورش برافروخته شد. روستایان ایرانی توده اصلی قیام کنندگان را تشکیل می دادند و به سوی ابومسلم روی آوردند. در يك روز مردم - عده کثیری به نزد او آمدند^۵. ولی پیشوران و زمین داران - دهقانان - محلی ایرانی نیز به وی می پیوستند. اعراب قبایل جنوب عربستان (بنیان) که از خلیفه مروان دوم ناراضی بودند و بسیاری از بندگان (برای ایشان شعبه ویژه ای در اردوگاه ابومسلم مشخص شده بود) نیز به وی ملحق شدند و خداوندان این بندگان علیه حضور غلامان خویش در اردوگاه اعتراض کردند. ابومسلم گفت جارچی در اردوگاه جار بزنند که دایر فرموده که شما به نزد صاحبان خود باز گردید. و چون بندگان نیز به نوبه خویش اعتراض کردند ابومسلم اظهار داشت که جارچی درست گفته که ایشان (بندگان) به نزد صاحبانشان باز گردند. ولی بگو که، صاحبان شما اعضای خاندان محمدی هستید (یعنی عباسان^۶). و به این طریق بندگان در اردوگاه قیام کنندگان باقی ماندند.

از لحاظ دینی نیز ترکیب شورشیان بسیار گوناگون و رنگارنگ بود. گفته از سنیان عده ای از شیعیان کسانیه و خوارج سبتانی^۷ و فرقه زرتشتی خرمیان نیز به شورشیان پیوستند. عامة روستایان و پیشوران و بردگان نه به خاطر عباسان بلکه به امید نجات از ظلم و ستم، سلاح

۱- و. ای. بلیايف. نسخة خطی مجهول المؤلف از مجموعه T. ابوالوف در موزه آسبای. ۲- تألیف

عربی مجهول المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی ورق b ۳۲۹ وید. ترجمه ص ۵۵ وید.

۳- تألیف عربی مجهول المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی ورقهای ۲۶۲۵ - ۲۵۹۵ ترجمه ص ۱۵۵-۹۶. ۴- رنگه سیاه را عباسان رسماً برگزیده بودند. ۵- طبری، ص ۱۹۵۲.

۶- تألیف مجهول المؤلف عربی قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی، ورقهای ۲۶۵۵-۶۳۳ ترجمه ص ۱۵۲. ۷- رجوع شود به بارنولد، «ترکستان» ص ۲۵۲.

برداشت بودند. بدین سبب نام مدعی خلافت یعنی ابراهیم اسام را برای هر کسی مکشوف نمی ساختند. از بیشتر تازمواردان خواسته می شد تا سرگندی و بیعتی، بدون ذکر نام کسی با عبارت «للمؤمن آل محمد» یاد کنند.^۱ علت این عمل پیش از هر چیز جلب شیعیان و اعضای خانانان علوی به نهفت بود. بدین سبب به مردم می گفتند که قیام برای دفاع از حقوق خانانان محمد(ص) یعنی خانانان هاشمی آغاز شده و اصطلاح کلی خانانان هاشمی در این حال شامل عباسیان و طویان، همدو، می گردید. و اما بسیاری از شیعیان به قیام کنندگان پیوستند. شخص ابومسلم نسبت به کوششها و دعاوی قشرهای پایین خلق حسن توجه داشت. و به دیگر سخن، بیشتر هنگام مولد فرقه عباسیان شده بود و کمتر عامل وفاداری ایشان می توان شمرده. قیام به صورت یک جنگ داخلی واقعی درآمد و سرزمینهای ایران و عراق را فرا گرفت. لشکریان اموی که در نزدیکی طوس و در گرگان و نهاوند و بر کرانه رود زاب بزرگ شکست خورده بودند در ژانویه ۷۵۰ م (اول زمستان ۱۳۲ هـ) از مقاومت دست کشیدند. نام ابوالعباس سفاح عباسی در مسجد کوفه به خلافت اعلام شد.

بدین طریق خلافت عباسی پدید آمد (۱۲۵۸-۷۵۰ م/۱۳۲ تا ۷۵۵ هـ).^۲ سفاح (از ۷۵۰ تا ۷۵۲ م/از ۱۳۲ تا ۱۳۷ هـ حکومت کرد) و برادر او ابوجعفر المنصور (از ۷۵۲ تا ۷۷۵ م/۱۳۷ تا ۱۵۹ هـ حکومت کرد) نخستین خلفای عباسی بودند. عباسیان پس از استقرار بر سریر خلافت دیگر لازم ندانستند عامة ناس را بازی و فریب دهند و توبیخهای پیشین عوام فریانه خویش را مجری نساختند. و پس از آنکه برای رسیدن به مملکت و حکومت از قیام خلق استفاده کردند آشکارا روش اثرافشناسی را در سیاست پیش گرفتند. عباسیان با عجله خواستدگریبان خویش را از چنگ همزمان پیشین خویشهایی دهند زیرا از وجهه مقبولیت عامة ایشان بیم داشتند. حسن توجه ابومسلم نسبت به دعاوی عامة ناس مشهور و معلوم بود. هنگامی که ابومسلم برای ادای مراسم حج به مکه رفته از طریق عراق بازمی گشت، خلیفه وی را به تختگاه خویش فرا خواند. و با این عمل دامن برای وی گشود. ابومسلم پس از ورود به دربار خلافت مقتول گردید (فوریه سال ۷۵۵ م/ اواسط زمستان ۱۳۸ هـ) قتل او باعث انزجار و نفرت مردم و روستایان ایران گشت. خرمه دینان وی را همچون مظهر خداوند محترم داشتند. پیشوایان قیامهای روستایی در ایران و آسیای میانه (قیامها را نه تنها خرمه دینان بلکه شیعیان نیز رهبری می کردند)^۳ خویشترن را از پیروان ابومسلم و دنبال کنندگان امروی معرفی می کردند.

۱- تألیف مجهول المؤلف عربی قرن نهم میلادی (پنج جلدی) متن عربی، وادی ۱۳۵۵، «للمؤمن آل محمد» ترجمه ص ۱۳۰. ۲- بلوچه ای از ۹۲۵ تا ۱۱۳۲ م (۲۳۳ تا ۵۲۷ هـ) که خلفای عباسی مولا از قدرت سیاسی مردم غده بودند و حکومت واقعی نصرت به دست آل همدو و پسران آن طویان بودند (از ۱۰۵۵ م/ ۲۳۷ هـ). ۳- و. و. بارنولد «در کستان» ص ۲۵۵ (با اشاره به نظام الملک)، ص ۲۵۴ و ۱۹۹.

نتایج و عواقب قیام ۷۲۹ - ۷۲۷ م (۱۳۰ تا ۱۳۲ هـ) و استقرار خلافت عباسیان از لحاظ تاریخ اجتماعی ایران و تاریخ اسلام در ایران بسیار عظیم بود. نخست اینکه پیروزی عباسیان به معنی تحکیم نظامات فئودالی و زمین‌داری کلان بود. تودمهای مردم نه تنها چیزی به دست نیاوردند، بلکه مالباختن و بیفاده‌ای ایشان در زمان خلیفه منصور بیش از پیش شد. ناراضایی روستاییان به صورت یکسلسله عصیانها بروز کرد. این شورشها در زیر لوای سرخ، با پرچمهای سفید فرق‌گوناگون خارجی، با پرچم سبز شیعیان وقوع می‌یافت. تاریخ ایران در نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) و نیمه اول قرن نهم میلادی (سوم هجری) در زیر لوای قیامهای روستایی علیه عباسیان جریان یافت.

نتیجه دیگر پیروزی عباسیان عبارت بود از تفکیک و تجدید حدود بین فرق‌گوناگون مذهبی و سیاسی اسلامی. یعنی مرز میان فرق مختلف شیعه و خوارج از یکسو و مذاهب سنی از طرف دیگر معین‌گشت و مذهب سنت و جماعت به‌طور قطع به‌صورت معتقدات و مذهب رسمی دولت فئودالی خلفا در آمد. و گرچه در واقع و نفس الامر خلافت عباسیان نیز مانند خلافت امویان دولتی غیر دینی بود، با این وصف ایشان می‌کوشیدند تا رنگ حکومت دینی را به قدرت خویش بدهند. علمای از فیهان را به‌دور خویش گرد آوردند و ایشان خلیفه عباسی را همچون صدر و پیشرای مجتهدان می‌شمردند. در عین حال عباسیان شیعیان کبانه را که در زمان قیام از ایشان پشتیبانی کرده بودند سخت تار و مار کردند و دیگر شیعیان را از خویش راندند. خلفای عباسی تا زمانی که اعضای خاندان علوی فعالیتی بروز نمی‌دادند کاری به ایشان نداشتند، ولی جاسوسان بسیار بر آنان گماشته بودند و دقیقانه اعمال ایشان را تحت نظر داشتند و به‌محض کوچکترین سوءظنی بازداشت و پامسومان می‌کردند.

فرق‌گوناگون شیعه با خلافت عباسیان به مخالفت برخاستند و بدین سبب در بسیاری از موارد از پشتیبانی عامه مردم بهره‌مند شدند.^۱

نتیجه سوم پیروزی عباسیان «استعجام» یا «ایرانی شدن» خلافت بود (کلمه عربی «استعجام» از ریشه «عجم» که جمع آن «اعاجم» می‌شود، در آغاز به معنی «فالقده سخن» و «لال و گنگ» بوده - برابر کلمه «نسی» [که روسها در مورد آلمانیها به کار می‌برند] - ولی زان پس کلمه «عجم» بیشتر به ایرانیان اطلاق می‌شد). عباسیان مرهون بزرگان زمین‌دار ایرانی - یا دهقانان - بودند. ایشان به هنگام قیام سال ۷۲۷ - ۷۲۹ م (۱۳۰ تا ۱۳۲ هـ) به عباسیان مساعدت بسیار کرده بودند. عباسیان خواستند در مقام حق‌شناسی برآمده تلافی کنند. از این رو در دستگاه دولت مقامات عالی بهار به ایشان توفیق نمودند. از آن

زمان‌دستگاه خلافت‌دنگ نیه ایرانی به‌خود گرفت (گرچه زبان رسمی دولت و فرهنگ‌ودین‌مریی بود) و بسیاری از سنن و رسوم دودنناری عهد ساسانیان را پذیرفتند. این شیوه رفتار، میان دهقانان ایرانی و خلافت عباسی آشتی و مصالحه‌ای پدید آورد و بسیاری از ایشان که پیشتر در کیش زرتشتی پایداری کرده بودند به‌طوب خاطر اسلام آوردند و منعم سنت و جماعت را پذیرفتند. از آن زمان سنی‌گری به‌صورت معتقدات و ایدئولوژی طبقاتی تودالهای ایران درآمد و تشیع به شکل معتقدات سیاسی - و در بسیاری از موارد اجتماعی - مخالفان تبدیل یافت. و تا پایان قرن یازدهم میلادی (نهم‌هجری) و تأسیس دولت صفوی این وضع ادامه داشت.



تعالیم و تشریفات دینی اسلامی

پیشتر از جنبه التقاطی اسلام سخن گفتیم... چون اسلام در جامعه اعراب شمالی و در آغاز قرن هفتم میلادی (اول هجری) در تحت شرایط اجتماعی بالنبه بدوی (در آن زمان جامعه طبقاتی می‌رفت تکوین یابد) و وضع فرهنگی ابتدایی به وجود آمده بود، فقط توانست عناصر ادیان کشورهای همسایه متکاملتر - یعنی یزانیس و ایران - را به صورت ساده جذب کند. لذا آن جمله در صدر اسلام همچنانکه در دیگر ادیان جوامع کم رشد دیده شده، به اصول لاینفیر و دگماتیک کمتر توجه مبذول شده بوده و بیشتر به تشریفات و قواعد حیات دینی اهمیت داده می‌شده.

کلمه اسلام (از کلمه عربی «سلم» به معنی ازمانی چون به باب چهارم برده شود) فرمانبرداری (در برابر خداوند) معنی می‌دهد. و بنا بر این «مسلم» و «مسلمان» یعنی کسی که «اطاعت از خداوند کند». کلمه اسلام ۸ بار در قرآن آمده است^۱. و به معنای این کلمه در قرآن اصطلاح کلمه «ایمان» (از امن یعنی یقین داشتن (به نجات خویش)) و «دین» نیز دیده می‌شود. اما راجع به اصطلاح اخیر الذکر، اعراب سه کلمه متشابه الصوت «دین» داشتند که معانی مختلف را می‌رساند و هر يك در اصل به معنی دیگری بود: یکی «دین» آرامی - عبری، به معنی «داوری، حکم دادگاه»، حکم داوری^۲. دیگر «دن» و «دین» پارسی میانه که پیش از اسلام وارد زبان عربی شده بود به همان معنی «ایمان». بدین سبب کلمه «دین» به معنای گوناگون به کار می‌رفته. و ممکن بود به طور اعم هر دینی را برساند، ولی بیشتر به دین اسلام اطلاق می‌شده. غالباً حقیقت اسلام را به نام

۱- رجوع خود به قرآن- سوره آل عمران: ۱۹۴ «ان الدین عند الله الاسلام» در مورد خداوند دین حقیقی همان اسلام است.

۲- نصرانی، ص ۲۷.

«ایمان» می‌خوانند و مجموع وظایف دینی مسلمانان را با کلمه «دین» بیان می‌کند. شهرستانی^۱ تعریف کلمه «دین» را - تعریفی که بمحمد (ص) نسبت داده شده - بهاین شرح نقل می‌کند:

این مفهوم شامل «اسلام» یعنی پنج «رکن» اصول دین مسلمانان و ایمان (بهخفت اسلام) و احسان - نیکوکاری معنوی - است. «ایمان» مستلزم «اعتقاد» و بهزبان آوردن آن یعنی «اتراره» و کارهای نیک یا «اعمال» است.

اصل پنج «رکن» ایمان در دوران متقدم اسلامی نکوبین یافت. این «ارکن» عبارتند از: ۱/ شهادت (کلمه عربی بمعنی «گواهی» از ریشه «شهد» «گواهی کردن»، در باب پنجم «نشده» اصطلاحاً بمعنی «بیان ایمان») ۲/ صلوٰه (جمع عربی آن «صلوات» مترادف «نماز» فارسی)، ۳/ صوم (عربی است. معادل عبری میانه som)، ۴/ زکوة - یا احسان اجباری (عربی) ۵/ حج (عربی) درمکه و حرم کعبه.

نخستین «رکن» یعنی شهادت با این جمله بیان می‌شود: «لا اله الا محمد رسول الله». تلفظ این کلمات بر هر مسلمان واجب است^۲ و دواصل لایتنیر یادگم اسلامی را شامل می‌باشد: الف/ اقرار بوحلت خداوند و توحید. وب/ شناختن رسالت محمد(ص). این دواصل را جنگانه مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

اصل وحلت خداوند با «توحید» در اسلام بطور یگیر بیان شده است. اسلام تعلیم می‌دهد که جز «الله» خدای نیست و چنانچه کسی وجود خدایان دیگر را جایز بشمرد گناه کبیره مرتکب شده. چنانکه گفتیم^۳ پیش از اسلام و در زمان بت پرستی و شرک، اعراب شمالی «الله» را، نعماند خدای واحد بلکه همچون خدای اعدا و تعالی می‌شناختند. کلمه «الله» از «اله» عربی مشتق است (بمعنی «خدا» بطور اعم. از ریشه سامی «اله» و یا «اهل» در زبان عبری *eloah*^۴ و سربانی ... (alaha, eloha)

محمد (ص) اصل تثلیث مسیحیان (واحد به صورت، یا تثلیث خدای واحد) را رد کرد. این اصل لایتنیر مسیحیت که بر پایه ظلفه صوری و استاجی یونانی بنا نهاده شده در نظر محمد(ص) متناقض آمد (يك نفر در وجود سه نفر). ساده تر بگویم وی تثلیث را «شرک» می‌شمرد (کلمه عربی «شرک» بمعنی «برای خدا شرک فائیل شدن» است) بنا به تعالیم اسلام وجود

۱- شهرستانی، ص ۲۷. ۲- آفری که در برابر گواهان این کلمات را ادا کند مسلمان می‌شود (مگر اینکه مرد کفر بهصوان صورت دستوری و معنوی، این جملات را ادا کرده باشد). شهرستانی که جواهر اسلام آورد در محکمه قاضی باید حاضر شود. و در آجا کلمات شهادت را در حضور گواهان مسلمان ادا کند. ۳- رجوع شود به مقدمه. ۴- شکل دستوری جمع *elohim* در کتاب متقدم یهود (یا عهد عتیق مسیحیان) بهسی نفر دینی «خدا» استعمال شده. اصطلاح *elohim* از دوران شرک باقی مانده بوده.

خدایوند شرک ندارد، و از مادرزاده نشده، و زاییده و پسران و دخترانی ندارد. این سخنان که متوجه اصول لا یتغیر تثلیث مسیحیت است، بیشتر علیه شرک و بت پرستی باستانی اعراب است، که خدا بان مذکر و مؤنث بسیار داشتند. اسلام علی الرسم «خدایان دورغین» شرکین را برای تشخیص آنها از خدای یکتا یا «الله»، اصنام و لوئان (مفرد عربی آنها: صنم و «وثن») نامید.

بنابه تعالیم اسلامی خدا «واحد»^۱ به خویشتن و برای خویشتن موجود است و «حی» است^۲ و لا یزال است «الصد»^۳. و اول است و آخر است و ظاهر است و باطن است و بهمه چیز داناست - هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء عليم^۴ اوست خدای دوجهان یا «رب العالمین» است^۵ او ملك مقدس یا «الملك القدوس»^۶ است، صاحب روز بازپسین یا «مالك يوم الدين» است^۷، بهترین داور است «خیر الحاکمین»^۸، اوروشانی «النور» است^۹، «الحق» است^{۱۰} او «خالق» است^{۱۱}، زندگی بخش «المحیی» است و مرگ ده «الممیت» است، او «آدمی» را از لخته خون آفرید^{۱۲} و به آدمی دانش را از طریق قلم عطا کرد^{۱۳}. او به آدمی از دگرگون کردن نزدیکتر است و «نحن اقرب الیه من جبل الورد»^{۱۴}، او «قادر» است^{۱۵}، «قوی» است، «عظیم» است و «وسیع» و «بصیر» است^{۱۶} و الخ. در قرآن صفات بسیار دیگری نیز برای خدایوند ذکر شده است. اسلام نیز، مانند مسیحیت، خدا را به صورت تصویر می نماید: از یکتا و خدای مهیب و سخت و مقتدر (الجبار)^{۱۷} که نافرمانان را با آتش شعلور نهدید می کشد^{۱۸} و بی ایمانان را با آتش جاودانی دوزخ^{۱۹} می ترساند. او هر که را بخواهد از راه بر کار می کشد و هر که بازگشت کرد (به نزد خویش) رهبری می کشد «لنا لله یصل من یشاء و یهدی الیه من اناب...»^{۲۰} از دیگر سر بخدای رحیم و رحمن (الرحمن الرحیم)^{۲۱} که بخشاینده گناهان است (الفور، الغفار)^{۲۲} و دهنده است (الواهب) رزق دهنده است (الرزاق) و دوست دارنده است (الودود)^{۲۳}.

در قرآن راجع به خدایوند به اصطلاحاتی بر می خوریم که صورتی ماوراء الطبیعه را بهار نسبت می دهند و دیگر اصطلاحات که خدا را تشبیه به انسان می کنند (شبه انسان از کلمه یونانی «آنتروپوس» به معنی «آدمی» و «مورف» به معنی «مثل، شبیه») و گفته شده که بر تختی

- ۱- در بسیاری از جاهای قرآن. ۲- قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۲۰۶ و سوره ۲، آیه ۲. ۳- قرآن، سوره ۱۱۲، آیه ۲. ۴- قرآن، سوره ۱۰۵، آیه ۳. ۵- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۲. ۶- قرآن، سوره ۲۳، آیه ۶۲. ۷- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۴. ۸- قرآن، سوره ۵۷، آیه ۲۷. ۹- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲۵. ۱۰- قرآن، سوره ۱۰۵، آیه ۲. ۱۱- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۲- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۳- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۴- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۵- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۶- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۷- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۸- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۱۹- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۲۰- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۲۱- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۲۲- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳. ۲۳- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳.

نست (علی المرش استوی)^۱ و دست‌خارد (... وقالت اليهود ينافه مفلوثة...) و چشم‌دارد^۲ و روی دارد^۳ و الخ. این تصویر مطابق سطح رشد فکری اعراب آن‌زمان است. زیرا که ایشان خداپان عهد پیش از اسلام خویش، یعنی زمان جاهلیت را، چنین در نظر مجسم می‌کردند. در همین حال قرآن صریحاً نمی‌گوید که این اصطلاحات را باید به معنی حقیقی تلقی کرد با مجازی و تشبیهی [۸۴]. بعدها، چون اصول لا بتغیر اسلامی مدون گشت (قرن دوم تا سوم هجری) از مسلمانان جمعی [بسیار اندک از حنابلة سطحی] طرفدار تشبیه شدند و اغلب مخالف آن.

چنانکه گفته شد عقیده مسلمانان دربارهٔ خدا مبتنی به توحید محض است و خدا را مرکز می‌دانند. فکر اصلی قرآن عبارت است از خداوند و وحدت او. او مطلق است در خود و برای خود وجود دارد. عالم مخلوق اوست. اما دربارهٔ اینکه رابطهٔ میان خدا و عالم و میان خدا و آدمی چگونه است، برای این پرسشها در قرآن پاسخ روشنی وجود ندارد. ظاهراً در نظر خود پیامبر نیز این سؤالات چندان شایان توجه نبوده [۸۴]...

اسلام به وجود فرشتگان (ملائکه) و از آن میان چهار فرشتهٔ درجهٔ اول (ملائکهٔ مفرین) معتقد است. این چهار عبارتند از: جبرئیل که وحی خداوند را به پیامبران می‌رساند، میکائیل که به همه موجودات رزق می‌رساند، عزرائیل^۴، ملك الموت، که ارواح را قبض می‌کند و اسرافیل ملك رستاخیز همهٔ مردگان و «روز بازپسین» که با شیور (صور) خود آمدن آن روز را خبر می‌دهد. فرشتگان ازلی نیستند و مخلوق خداوند، خدمتگزاران وفادار او هستند و واسطهٔ میان خدا و آدمیانند^۵. این تصاویری که دربارهٔ فرشتگان ذکر شد، خاص اسلام و ابداع آن نیست و ملائکه و حتی نامهای ملائکه مفرین از یهود و نصاری اخذ شده. ولی برعکس معتقدات یهود و نصاری، اسلام منزلت ملائکه را پایین‌تر از پیامبران می‌داند. هر فرد آدمی دو ملك نگهبان دارد.

«ابلیس» (که صورت تحریف شده «دباولس» یونانی است) یا شیطان (هری از کلمهٔ حبشی «سانانا») در معتقدات اسلامی نیز مانند روایات یهود و مسیحیان ملکی [۸۵] است که منحط و ساقط شده و خداوند او را رانده و لعنتش کرده است. با این حال داستانی که مسلمانان دربارهٔ سبب لعن خداوند بر ابلیس ذکر می‌کنند بدیع و اصیل است: ابلیس از تعظیم کاملترین مخلوق خدا، یعنی آدمی سر باز زد و حال آنکه دیگر فرشتگان همه به فرمان خداوند تعظیمش نمودند. و خداوند ابلیس را به «جهنم» (کلمه عبری - عربی) فرستاد و همهٔ گناهکاران نیز در پی او به آنجا

۱- قرآن سورهٔ ۲۱، آیه ۵۶ و جاهای دیگر. ۲- قرآن، سورهٔ ۲۱، آیه ۶۴ و جاهای دیگر. ۳- قرآن، سورهٔ ۵۴، آیه ۱۴. ۴- قرآن، سورهٔ ۲۱، آیه ۱۱۵. ۵- بوی (وجه) خدا در جاهای دیگر آمده. [۸۴] ه- نام او در قرآن نامیده ولی در مستندات مسلمانان جای مهمی دارد. ۶- قرآن، سورهٔ ۲۱، آیه ۳۹، ۴۲. از میان ملائکهٔ عادی نام «نکیر و نکیر» که در شب اول قبر به بازجویی مردگان می‌پردازند و همچنین «رضوان» که در بان جهنم است ذکر شده.

خواهند رفت.^۱

اسلام داستان تورات را درباره گناه و سقوط نخستین آدمیانی که خداوند خلق کرد - (آدم و حوا) و اینکه آنان به تلقین ابلیس مرتکب گناه شدند و ابلیس ایشان را وسوسه کرد و همچنین طرد ایشان را از بهشت زمینی، قبول دارد.

محمد (ص) اعتقاد اعراب پیش از اسلام را به ارواح سرکش طبیعت - یعنی جن و جیان حفظ کرد. اجنه در اسلام مخلوقی می باشد که از آتش سوزان (من نارالموم) و یش از آدمیان خلقتان کرد.^۲ برخی از ایشان اسلام آوردند و باقی «کافر» باقی ماندند. مسلمانان بعدها اعتقاد به دیوانه ها از زرتشتیان به وام گرفتند. دیوانه یعنی شیاطینی که تابع ابلیس و دشمن آدمیان و خداوند.^۳

تعلیمات اسلامی، درباره پیامبر محمد (ص) رابطه نزدیک با تعالیم کلی مربوط به پیامبران و کتب مقدسه که خداوند به وسیله ایشان برای آدمیان فرستاده (و در دیگر ادیان دیده می شود) دارد. بنا به تعالیم اسلامی (که بیشتر از یهود و نصاری مأخوذ است) [۸۶] ولی اسلام در آن دست برده) پیامبران درجه اول «فرستادگانی» (عربی «رسول» که جمع آن «رسل» است) بوده اند که هر یک به سوی قبیله یا قومی فرستاده شدند. پیامبران عادی (به عربی - هبری: «نبی») بسیار بودند و مواظ و تبلیغاتی را که رسولان آغاز کرده بودند ادامه دادند.

اسلام رسولانی را که در تورات آمده به سمت پیامبران مرسل یا درجه اول می شناسد، به شرح زیر: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی مسیح. از داستانهای زمان جاهلیت سه نام زیر - یعنی شعیب و هود و صالح را بدان افزودند.^۴ محمد (ص) باز پسین رسول شناخته شده. از مفاد قرآن به هیچ وجه چنین استفاد نمی گردد که محمد خویش را بالاتر از «رسولان» پیشین شمرده باشد. وی پیامبران سابق و به ویژه ابراهیم و موسی و عیسی را اسلاف خویش می شناسد است [۸۷] ولی بعدها مسلمانان محمد (ص) را همچون بالاترین رسول در میان رسولان بزرگ داشتند و بزرگداشت او احترام به دیگر رسولان را تحت الشعاع قرار داد.

نامهای برخی دیگر از پیامبران از تورات اخذ شده [۸۸]؛ از عهد عتیق: لوط و ایوب و هارون و داود و سلیمان و الیاس^۵، و اسحق و یعقوب و یونس و غیره. از عهد جدید: زکریا و یحیی، نعیمة دهنه و مریم مقدسا.

بعضی از پیامبران که نامشان در داستانهای اسلامی آمده بعدها با پیامبران مذکور در تورات

۱- قرآن سوره ۱۸، آیه ۲۶-۳۳ و جاهای دیگر. ۲- قرآن، سوره ۱۵، آیه ۲۷. ۳- اینان نیز سلطان نامیده می شود و حال آنکه نام ابلیس قطب به ملکی که ساطع شده و سر کرده شیاطین و سلطان تاریکی است اطلاق می شود. ۴- به گفته قرآن هود به نزد قبیله عاد (در تورات ناه - قرآن، سوره ۷۲، آیه ۶۵ و بعد) و صالح به قبیله امدود فرستاده شده بود (قرآن، سوره ۷۲، آیه ۲۲ و بعد). ۵- در قرآن الیاس [۸۸].

یکی دانسته شدند: مثلاً ذوالکفل با غنوخ و خطر با الیاس (خطرالیاس)، اسلام نام اسکندر مقنونی را هم به فهرست پیامبران عادی (نی) افزود (الاسکندر ذوالقرنین (۹۰) - یعنی دوشاخ) و همچنین جرجیس سیحاندا و غیره. سرانجام گفتند که ۳۱۳ پیامبر مرسل و قریب ۱۲۲ هزار نبی یا پیامبر عادی (نی) وجود داشته است. محمد (ص) آخرین و بزرگترین پیامبر و خاتم‌النبین شناخته شد. پس از وی پیامبری نمی‌تواند باشد. محمد (ص) مدعی معجزات نشد گرچه بروز معجزات را از طرف پیامبران پیشین و به‌ویژه عیسی انکار نکرد. ولی روایات بعدی مسلمانان برای محمد (ص) نیز معجزاتی قائل شدند.

ذکر نام پیامبران عهد عتیق در قرآن و بیشتر بر اساس تلمود و مبدئ و کمتر بر تورات حجتی است، با این‌وصف گفتم‌های قرآن از بعضی جهات با روایات یهود فرق دارد. مثلاً ابراهیم به عربستان می‌آید و حرم کعبه را می‌سازد و پسر او اسماعیل^۱ (از هاجر) جانشین بلا فصل او می‌گردد. اسماعیل طبق روایات کهن سرخاندان اعراب است.

درباره عیسی مسیح (به عربی «عیسی‌المسیح» مأخوذ از «مسیح» (۹۱) عبری مترادف کلمه یونانی «خریستوس» یعنی کسی که روغن مقدس به پیشانی و برای تبرک مالیده باشد). قرآن بیش از دیگر پیامبران سخن می‌گوید. بعضی از سوانح مذکور در قرآن به‌ویژه با آنچه در انجیل کودکانی مسیح آمده مطابقت دارد ولی محتملاً متقیماً نقل نشده...

از لحاظ محمد (ص) عیسی فقط فرزند مریم^۲ و «عبد» خداوند^۳، و یکی از شش پیامبر مرسل است^۴. و از طرف دیگر قرآن تولد مسیح را از مریم با کرم می‌پذیرد و در این باره به تقریب همان گفتم‌های انجیل را^۵ باز می‌گوید. به گفته قرآن آستی و تکوین نقطه عیسی در رحم مریم بر اثر تلفظ بك کلمه «کن» (یاثر - بنو)^۶ از طرف خداوند صورت گرفت و انما المسیح عیسی این مریم رسول الله و کلمه اقیها الی مریم و روح منه...^۷ در قرآن داستان زکریا و عیسی نمیدانند طبق روایت انجیل منقول است...

در قرآن داستان مصلوب ساختن و زنده شدن مسیح که در انجیل آمده وجود ندارد و در عوض گفته شده که یهود می‌خواستند مسیح را محلول سازند ولی نکشتند زیرا که خداوند وی را نجات داد و به جای او شخصی دیگری را که شبیه وی بود مصلوب کردند^۸. این داستان بعدها

۱- قرآن، سوره ۱۱۸، آیه ۲۲-۲۳. ۲- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۳-۱۲۴، ۱۲۲. اسماعیل نیز به پیامبری شناخته شده. به پیامبران مرسل، در اسلام صفاتی داده شده. مثلاً: ابراهیم، خلیل الله، موسی، کله‌الله، و عیسی روح‌الله. ۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۵ و بسیاری جاهای دیگر. ۴- قرآن، سوره ۳، آیه ۵۹. ۵- قرآن، سوره ۳، آیه ۱۵۲-۱۵۳ و جاهای دیگر. ۶- قرآن، سوره ۲، آیه ۳۹ و بعد. ۷- قرآن، سوره ۳، آیه ۴۵. ۸- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۷۱. ۹- قرآن، سوره ۳، آیه ۱۵۷، ۱۵۸ و بعد. عیسی از مفسرین ابتدا را این‌طور فهمیده که عیسی را مصلوب ساختند یعنی عیسی را که خدا پندیده آورده بود نادانستان عیسی را فرستاده.

تفسیرات و تفسیرات فراوانی را از طرف روحانیان مسلمان برانگیخت. روایتی وجود دارد که به جای مسیح سیمون سیرناکی مطلوب شده بود. قرآن عروج عیسی را می‌شناسد و معجزات گوناگون به وی نسبت می‌دهد که در انجیل رسمی نیامده ولی در «انجیل» (مجموعه) کودکی مسیح، منقول است، از آن جمله که، عیسی بی‌دنگ پس از تولد سخن گفت و از گل پرندگانی می‌ساخت و به آنها جان می‌داد و الخ.

بنا به گفته قرآن، رسالت پیامبری محمد (ص) را عیسی پیشگویی کرده بود: «ای پسران اسرائیل! من از طرف خداوند به نزد شما فرستاده شمام و قانونی را که در دست شماست تسلیم می‌کنم و مژده می‌دهم درباره رسولی که بعد از من خواهد آمد و نامش احمد است»^۱ این جای قرآن مبتی بر انجیل یوحناست. در آن انجیل عیسی به مؤمنان وعده داده که «پارا کلت» یعنی «تسلیم دهنده» نزد ایشان خواهد آمد.^۲ مسلمانان معتقدند که این جمله انجیل تحریف شده، و به جای «پارا کلت» (کلمه‌ای است یونانی به معنی «تسلیم دهنده») باید «بریکلت» [فارقلیط] خوانده شود («بریکلت» به زبان یونانی یعنی همان «احمد» و «محمد» (ص) عربی).

چون ستایش عیسی در اسلام آمده و در ضمن قرآن می‌گوید آن کسی که عیسی به نام پاراکلت با تسلیم دهنده آمدنش را پیشگویی کرده همان محمد (ص) (بریکلت) است، این خود موجب شد پس از فتح سوریه (شام) و مصر و به ویژه افریقای شمالی و اسپانیا به دست اعراب، مسیحیان آنجا به طیب خاطر اسلام آورند. به خصوص که موقبتهای نظامی اعراب در قرنهای اول و دوم هجری این اندیشه را در مغزهای معاصران برانگیخته بود که خداوند خود حامی و نگهدار نازیبان است.

تعلیمات اسلامی درباره پیامبران با اصل وحی خدایی، که از طریق پیامبران مرسل و انبیا بر اقوام نازل می‌شده، رابطه نزدیک دارد. مثلاً به گفته قرآن، صحف، کتاب خدا را، ابراهیم^۳ و موسی^۴ و داوود^۵ و عیسی^۶ از خدا دریافت داشتند. موسی تورات را گرفت و داود زبور را و عیسی انجیل را. ولی طبق مندرجات قرآن کتابهای آسمانی که خداوند به یهود و نصاری داده بوده به آنها به دست ایشان تحریف شده به صورت اول محفوظ نماند.^۷ مسلمانان معتقدند که گفتن از این چهار کتاب^۸ ده کتاب برآدم و ۵۰ کتاب بر شیث و سی کتاب بر اددیس (علی‌الرسم او را با خنوخ تورات یکی می‌دانند) و ده کتاب بر ابراهیم نازل شد. به طوری که مجموع کتابهای منس

۱- قرآن، سوره ۶۱، آیه ۶، «احمد» از لحاظ معنی همان «محمد» است و از ریشه حمد به معنی «ستودن» و از اینجا «احمد» به معنی «ستوده» و «محمد» به معنی «ستودنده» است. ۲- انجیل یوحنا، باب ۱۶، ۷. ۳- قرآن، سوره ۸۷، آیه ۱۹ و سوره ۵۳، آیه ۳۷ و ۴- قرآن، سوره ۳۲، آیه ۲۲ و سوره ۲۳، آیه ۲ و جاهای دیگر. ۵- قرآن، سوره ۲۸، آیه ۲۲ و ۶- قرآن، سوره ۵۵، آیه ۴۶ و سوره ۵۷، آیه ۲۷ و جاهای دیگر. ۷- قرآن، سوره ۲۸، آیه ۲۸ و سوره ۲۹، آیه ۲۹ و سوره ۲۶، آیه ۱۶. ۸- معنی صحف ابراهیم و تورات و زبور و انجیل.

۱۰۴ بوده است. طبق تعلیمات اسلامی همه کتابهای منزل فقط از لحاظ شکل ظاهر و صورت بیان و زبان و ترتیب تنظیم با قرآن تفاوت داشته و از حیث مضمون و محتوی کاملاً همانند قرآن بوده‌اند. بنابراین چنین برمی آید که «کلام‌الله» یعنی قرآن از لزل وجود داشته و در ازمنه مختلفه مضمون آن به واسطه پیامبران به عامة ناس ابلاغ می‌گردیده است. بعدها بدین سبب حکم اسلامی درباره منزل بودن و مخلوق نبودن قرآن پدید آمده^۱. دیگر اینکه اگر کلامی که به ابراهیم و موسی و داود و مسیح و دیگر پیامبران نازل شد، از لحاظ مضمون تفاوتی نداشته پس بنابراین چنین نتیجه گرفته می‌شود که اسلام دینی نوین نبوده و همان کیش حقیقی و ازلی اعتقاد به وحدت خداوند است که از دوران قدیم پیامبران مرسل تبلیغ می‌کرده‌اند.

افسانه مسیح دو وهین یا ضد مسیح (به هر یی المسیح الدجال - «مسیح کاذب» یا فقط «الدجال» به معنی «فریب‌کار») را مسلمانان از مسیحیان اخذ کردند. دجال باید پیش از «آخر دنیا» ظهور کند و همچون خادم ابلیس و دشمن خدا و خداپرستان عمل نماید. بنابه روایات اسلامی دجال به صخره‌ای در کرانه دیا مسجون و مقید است و شیاطین برای اوغنا می‌برند^۲. او زمانی ظهور می‌کند که یاجوج و ماجوج (قبایل وحشی افسانه‌ای که نامشان در تورات آمده و در مکانی در اعماق آسیا زندگی می‌کنند) دیواری را که اسکندر مقدونی در برابر حملات ایشان بنا کرده خراب کرده باشند^۳. بنابه روایات متفاوت دجال در کوفه و یا در محله یهودیه^۴ اصفهان و یا در خراسان ظهور خواهد کرد. وی بر سراسر زمین سلطنت خواهد کرد و همه مؤمنان را به صورت وحشتناکی مورد تعقیب و اینا قرار می‌دهد و همه معابد را منهدم می‌سازد. ولی دوران سلطنت او بیش از چهل روز طول نمی‌کشد و زان پس توسط «مهدی» سرنگون و مقتول خواهد شد. مهدی که از طرف خداوند فرستاده شده تجدیدی [۹۲] در دین پدید می‌آورد (در آغاز مهدی را همان مسیح می‌دانستند [۹۲] ولی بعدها شخص دیگری معرفی می‌شده). زان پس ظهور ثانوی مسیح وقوع خواهد یافت و بعد از آن رستاخیز همه مردگان پیشین^۵ و «قیامت کبری و داوری مهیب» در مورد همه آدمیان اهم از زنده و مرده، صورت خواهد گرفت. دادگاه را مسیح می‌گشاید و بی‌دنگ اظهار می‌دارد که هر گز خوبشتن را خدا نخوانده بوده و مسیحیان تعلیمات و گفته‌های وی را تحریف کرده‌اند. پس از آن همه آدمیان زنده و مردگان برخاسته اهم از مسلمان و کافر از برابر دادگاه خداوندی خواهند گذشت. و نامه اعمال بد و خوب همه آدمیان - به

۱- رجوع شود به فصل ۲ و ۸. ۲- شاید این بخش استکی از افسانه باستانی یونانی - یعنی داستان پروتو که توسط زئوس به صخره زبیرش - باشد. ۳- ظاهراً در این افسانه تصویر مهدی از دیوار بزرگ چین که مستند بوده‌اند گویا توسط اسکندر مقدونی برای جلوگیری از حمله سحراقیان ایجاد شده بوده - منسکی نداشت. ۴- در مسائل و مسائل مصری «جهودستان» آمده. ۵- به معنی مسلمانان و سراسر اهل روز قیامت را اعلام خواهد کرد.

استای پیامبران و شهیدان - به ایشان عرضه خواهد گشت. و در ترازو سنجیده خواهند شد و گروهی از آدمیان شایسته بهشت گشته و جمعی به دوزخ (جهنم) افکنده خواهند شد...^۱ مسلمانان نیز مانند مسیحیان معتقدند که توقف مردگان در دوزخ یا بهشت [برزخی] موقتی است و در روز قیامت سرنوشت ایشان به طور قطع معلوم خواهد شد.

نظر اسلام درباره دوزخ نیز از نظر ماهیت، با نظر زرتشتیان و یهود و مسیحیان تفاوتی ندارد و در نظر این ادیان نیز به نوبه خود معتقدات یونانیان باستان و آشوریان منعکس شده است (دالمانه عشر). نام دوزخ را مسلمانان از یهود اخذ کرده اند و «جهنم» از *ge hinnom* عبری یعنی «دره هم» و «جهنم» انجیل گرفته شده است. دوزخ را چنین می نمایند که از هفت «دروازه» یعنی شعبه با طبقه تشکیل شده که هر یک از آنها برای گروه ویژه ای از گناهکاران تخصیص داده شده است. طبقات جهنم بر روی هم قرار گرفته و قیف گونه وسیع و عظیمی را تشکیل می دهند.^۲ بر فراز سراسر جهنم پلی باریک به نازکی مو، موسوم به پل صراط، کشیده شده است (معنی تحت اللفظی در عربی «راه و جاده» است و شاید از کلمه لاتینی *stratum* - صراط - که دست همین مفهوم را می رساند گرفته شده باشد). همه مردگان باید از این پل بگذرند. راستکاران آزادانه از آن عبور می کنند و گناهکاران در خلا بی انتها سقوط خواهند کرد. عذابهای جهنم بسیار گوناگون است و برای گروههای مختلف گناهکاران متفاوت، ولی در همه عذابها نقش اصلی را آتش بازی می کند. قرآن به طور وضوح معلوم نمی کند که عذاب جهنم ابدی خواهد بود یا نه. بعدها بسیاری از علمای مسلمان معتقد شدند که دست کم در مورد مسلمانان عذاب جهنم ابدی نخواهد بود. عقیده ای درباره نوعی برزخ یا اعراف تکوین یافت. امام اشعری اهدیت عذاب جهنم را رد می کند و به حدیث نبوی که «او (خداوند) آدمیان را پس از آنکه سوخت و زغال شدند از جهنم خارج می کند» استناد می نماید. این عقیده که عذاب جهنم ابدی نیست (البته در مورد مسلمانان) در اسلام رواج یافته است.

نظر مسلمانان درباره بهشت نیز بر روی هم (نام بهشت - «فردوس» - را مسلمانان به واسطه یونانیان، از ایرانیان گرفته اند) دارای معتقدات اصیل است. از آن جمله است موضوع جوانان بهشتی یا غلمان که به خدمت مؤمنان کمر می بندند و دوشیزگان سیخووی و میاه چشم یا حوریان بهشتی (به عربی «حور» یعنی «سباه چشمان») که در دشت سمت معشوقگان مؤمنان را

۱- با در نظر گرفتن اینکه چنین داوری در مورد مبله ها آدمی، صرف زمان بسیار طلب می کند گویند که روز رستاخیز و داوری ۵۵ هزار سال طول خواهد کشید. ۲- این دره تریه که اورشلیم قرار داشته، بیت مولوخ [یا مولک] که در برابر آن آدمیان را قربانی می کرده در آنجا برپا بوده است. بدین سبب یهودیان موحد از دره هم نفرت داشتند. ۳- م. آسمن پالاسیوس اسلامستانی اسپانیایی ثابت کرده که در دوران متأخر قرون وسطی داستان جهنم که توسط مسلمانان دستکاری شده بوده متقابلاً در میان مسیحیان تأثیر کرده است. از آن جمله این تأثیر در «دوزخ» دانت مشهود است.

خواستند داشت. ر. دوزی حقیقه‌سل^۱ را کسی گویند افسانه‌خوربان از زرتشتیان گروخته‌شده کرده است.^۲ مؤلفان مسلمان بر روی هم بهشت را باغی مجلل و پربار می‌دانند، بارودها و نهرها و چشمه‌سارهای زمزمه‌کننده و درختان انار و نخلهای بسیار. اما باید گفت که سخن از خوربان بهشتی در سوره‌های متقدم قرآن یعنی سوره‌های مکی آمده^۳ و در سوره‌های مدنی—یعنی سوره‌های بعد از هجرت— از نام بردن آنان احتراز شده است [۹۴] ولی تصویر دوشیزگان زیبای بهشتی به محلی در دلهای نوده مسلمانان جایگیر شد و دل از ایشان برد که در مخیله نسلهای بعدی نیز زنده ماند. قرآن به وضوح از بهشتی که هم برای مردان و هم برای زنان است سخن می‌گوید. بهشتیان در جنت، با «ازواج مطهره» (جفت‌هایی پاک) زندگی خواهند کرد.^۴ ولی قرآن در بهشت، تقرب و حشر بلاواسطه با خداوند و دیدار او راه مؤمنان نوبد نمی‌دهد...

مسلمانان دوزخ و بهشت و خوربان بهشتی را مادی می‌دانند، یعنی برای آنها جنبه‌مادی وحی یافتند. در روزگار مانیز توده‌های مسلمان در این مورد همین نظر را دارند. ولی برخی از مشرعیین ظریف و به ویژه عرفا (صوفیان) کوشیده‌اند مناظر بهشت حسی را ایمانی انگارند، یا گفته‌اند که بهشت دو صورت دارد: یکی حسی و مادی برای طبایع خشن و پست، و دیگری بهشت روحانی برای ارواح عالی و ظریفه.

یکی از اصول لایتغیر و متقدم اسلامی عبارت بوده است از تقدیر که در قرآن آمده. بنابراین اصل، خداوند آدمیان را با پندارها و کردارهای نیک و بد ایشان آفریده و مقدر صدای را قبل از نجات و فلاح و رستگاری و گروهی دیگر را سقوط و مرگ قرار داده است.^۵ و ماساکان نفسان‌تؤمن‌الاباذنائه» (هیچ کس نمی‌تواند بدون اجازه خداوند ایمان داشته باشد)^۶. ولی در عین حال گناهکاران و به ویژه بی‌ایمانان و کفار با آتش ابدی دوزخ تهدید شده‌اند.^۷ تضادی که در این مورد پدید می‌آید (یعنی رد و انکار آزادی اراده آدمی از یگسو و در عین حال مسئول دانستن او در مورد ایمان و اعمال خویش) بعدها درک شد [۹۵]. و آنگاه اصل تقدیر بعث و دعوی عطبی را در اسلام سبب گشت.^۸ ولی در زمان محمد (ص) و جانشینان نخستین و با خطای اولین، این اصل با اصل لایتغیر و سبب و آلت مناسبی برای دولت نوزاد عرب و مسلمان گشت. به موجب اصل مذکور رسالت و پیامبری محمد (ص) و سلطه و قدرت سیاسی وی

۱- ص ۱۳۴ "The Koran" G. Sale
۲- R. Dozy. "Essai sur l'histoire de l'Islamisme" ص ۱۵۳
۳- قرآن، سوره ۵۵، آیه ۷۴-۷۵ و سوره ۵۶، آیه ۲۲. ۴- قرآن، سوره ۲۵، آیه ۲۵ و سوره ۴، آیه ۵۷. ۵- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۴۰. ۶- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۱۰۰. ۷- قرآن، سوره ۲۳، آیه ۱۰۳-۱۱۳ و در بسیاری جاها دیگر. ۸- رجوع نمود به فصل هشتم و نهم.

در مدینه و زان پس در سراسر عربستان و استقرار حکومت جانشینان او از روز ازل تعیین شده بود. این اصل به قلدریت منتهی می‌شد. در طی فتوحات اعراب قلدریت محرك و مشوق یباکی و دلیری جنگجویان یعنی «مجاهدان راه دین» بوده است. لحظه مرگ هر کس را قبل از خدایند از روز ازل تعیین کرده و بنا بر این هیچ خطری در کارزار نباید جنگاوران را بترساند و آنچه مقدر است در لحظه مهود و قروح خواهد یافت.

اکنون به تشریفات دینی و فرایض اخلاقی اسلام می‌پردازیم. چنانکه پیش گفتیم این جنبه تعالیم دینی، یعنی تشریفات، در بدو اسلام مقام والا تری را، بیش از شریعت و اصول لایتغیر آن اشغال کرده بود. اینکه از «پنج رکن ایمان» فقط «رکن نخستین» (یعنی توحید و رسالت پیامبری محمد) مربوط به اصل لایتغیر شریعت (دگماتیک) است و چهار «رکن» دیگر - که هم اکنون به مطالعه آنها خواهیم پرداخت شامل دستورات تشریفاتی و اخلاقی است - خود مین این گفته است (نماز، روزه، زکات، حج).

«رکن» دوم اسلام دعای مرسوم و مدون مسلمانان است که به عربی «صلاة» و به فارسی «نماز» نامیده می‌شود و تابع تشریفات معین و مشخصی است. باید طبق دستور مقرر به عربی ادا شود و در ساعتهای معینی از شبانه روز و حتی المقدور در مسجد (مسجد محله یا روستا) برگزار گردد^۱. نماز با حرکات مخصوصی توأم است (بلند کردن دست، خم کردن سر و کمر، به زانو در افتادن، سجود و غیره). هر دور حرکات نماز، توأم با ادای کلمات، رکعت نامیده می‌شود^۲. هر نماز شامل ۲-۴ رکعت است، بر حسب موقع و وقت شبانه روز. وضو نماز گزار باید به سوی شهر مقدس مکه و کعبه آن روی کند. این سمت را «قبله» می‌نامند (عربی^۳).

ترتیب برگزاری نماز مقرر چنین است: شخص مؤمن «سجاده» (عربی) یا فرش را که بر آن باید نماز گزارد و گویی او را از جهان بیرونی جدا می‌سازد - می‌گذرد (در مسجد، در خانه، در هوای آزاد. فقط محل نباید ناپاک باشد، مثلاً در مسلخ و قتلگاه و منسراج و غیره گستردن سجاده منوع است). مؤمن بر سجاده می‌ایستد و به صدای بلند و یا در دل «نیت» می‌کند که فلان نماز (نماز سامع و یا نیروز و غیره) را به خاطر خدا می‌گزارد. سپس شخص مؤمن نماز را به طریقی که در دستورات اسلام رسیده به جای می‌آورد.

در آغاز عادت بر این قرار گرفته بود که شبانه روزی سه بار نماز گزارند و این نکه در

۱- حتی در صورتی که نماز گزار منی کلمات را فهمد و در مورد مسلمانان غیر عرب غالباً چنین است.

۲- ولی نماز را می‌توان در خانه و یا در هوای آزاد نیز گزارد. (در باره مساجد محله و مساجد جامع و مساجد حومه، به بعد رجوع شود).

۳- تصویر مسلمانان را به هنگام گزاردن نماز در وضوهای مختلف در کتاب

۱. مبوللر تحت عنوان «تاریخ اسلام» مجلد ۱ ص ۲۱۶-۲۱۷ بنگرید. همچنین رجوع شود به حقیقه کتاب

I. Mouradjea d'Ohason. "tableau de l'Empire Ottomane" Paris, 1788 ۴- در

این ایام غالباً سمت لیل را به پاری طلبا معین می‌کنند

قرآن نیز منعکس شده است، ولی سرانجام لاعده کلی براین فراد گرفت که روزی پنج بار ادای نماز شود. این نمازهای شبانه روزی عبارتند از: ۱/ نماز بامداد (به عربی «صلاة الصبح») به هنگام سپیددم پیش از دیدن خورشید (۲ رکعت) ۲/ نماز نیمروز یا نماز پیشین (به عربی «صلاة الظهر» - ۲ رکعت) ۳/ نماز پیش از ناریکی یا نماز دیگر (به عربی «صلاة العصر») در فاصله بین نیمروز و غروب آفتاب (۲ رکعت) ۴/ نماز پس از فرو نشستن خورشید با نماز شام (به عربی «صلاة المغرب» بی‌دنگ پس از غروب آفتاب (۳ رکعت) ۵/ نماز شب یا نماز خفتن، پیش از خواب (به عربی «صلاة العشاء») که عادتاً قریب دو ساعت بعد از نماز شام گزیده می‌شود (۲ رکعت).

مؤذن (از کلمه عربی «اذنه» - بمعنی «به نماز خواندن») مسجد زمان هر نماز را اعلام می‌کند. مؤذن بی‌دنگ پیش از آغاز نماز دعوت دوم را به عمل می‌آورد که «اقامه» (از کلمه عربی «قام» بمعنی «برخاستن») نامیده می‌شود. کلمات اقامه همان کلمات لافان است. سیان (به استای سیان حنفی) یک بار اقامه [۹۶] می‌گویند ولی شیعیان دوبار. کتابهای دینی به مؤمنان توصیه می‌کنند هر بار که شخصاً در خانه یا در هوای آزاد نماز می‌گزارند، نه در مسجد، خود امامه گویند. لافان و اقامه هم پیش از هر یک از نمازهای پنجگانه گفته می‌شود و هم پیش از نماز جمعه (در مسجد جامع).

پیش از نماز وضو یا شست و شویی به عمل می‌آید. دو نوع شستوشو مقرر است: ۱/ وضوء (عربی) که شستوشویی است جزئی و فقط صورت و دست نا آرنج و پاشنه می‌شود [۹۷] و پیش از هر نماز صورت می‌گیرد. ۲/ غسل (عربی) که شست و شویی کامل بدن است و برای پاک شدن از «ناپاکی» (به عربی جنابة) صورت می‌گیرد. هر شست و شویی نیز مانند نماز در صورتی پذیرفته است که با «نیت» صورت گرفته باشد، یعنی با این اندیشه که عمل برای خاطر خدا انجام می‌شود (نه منظوری دیگر - مثلاً نه برای پاک کردن جسم به طور اعم)، نوأم باشد. در اسلام مفهوم «نجاست» از لحاظ تشریفات دینی بادت بسیار ملون و مشخص گشته است. این «نجاست» مفهومی است قراردادی، که با ناپاکی جسمانی تفاوت دارد [۹۸]. برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده کرد^۱. عادتاً در حیات هر مسجدی حوضی برای وضو با آب جاری با فواره وجود دارد. اگر آب برای وضو در دسترس نباشد تیمم با خاک و شن و ریگ هم مجاز است.

در روزهای آدینه به هنگام نیمروز نماز جماعت - یا نماز جمعه (به عربی «صلاة الجمعة»

۱- مثلاً پس از جماع و تماس با اجازة مرده و خوک و سگ و چند مورد دیگر. ۲- در این مورد حتی آب جاری ناپاک و آلوده (از جوی و هر و رود) از لحاظ تشریفات دینی پاک شمرده می‌شود.

و به فارسی «نماز آدینه») برگزار می‌شود و اصولاً همه مسلمانان باید حضور داشته باشند. نماز آدینه در مسجدی که به‌ویژه برای برگزاری آن معین و تخصیص داده‌شده و مسجد جمعه (به فارسی عربی «مسجد جمعه» و یا «مسجد جامع») نامیده می‌شود، برگزار می‌گردد. به هنگام نماز جمعه امام^۱ از بالای منبر خطبه (عربی) می‌خواند که دعایی است برای حاکم اسلامی و جامعه مؤمنان. خطبه با وعظ امام توأم است. نماز آدینه به موجب فقه حنفی^۲ ممکن است هنگامی که عدد نمازگزاران کمتر از ۴ نفر نباشد گزارده شود.^۳ در گذشته زنان نیز به هنگام نماز جمعه در مسجد حضور می‌یافتند (ولی البته نه با مردان بلکه در راهروی سرپوشیده و با درب‌های و پرده‌های از مسجد). اکنون این عادت در ایران که مذهب شیعه دارد محفوظ مانده ولی زنان سنی آسیای میانه به هنگام نماز در مسجد حضور به هم نمی‌رسانند و در خانه نماز می‌گزارند. روز جمعه در نزد مسلمانان فقط روز نماز جماعت شمرده می‌شود نه روز جشن و اسراحت (برخلاف شنبه در نزد یهودیان یا یکشنبه نزد مسیحیان). مسلمانان روز جمعه پس از نماز دکه‌ها و کارگاه‌های خویش را می‌گشایند و مشغول کار روزانه خود می‌شوند.

اسلام گذشته از نمازهای مقرر یاد شده ادعیه دل‌بخوایی را هم به نام «مناجات» (عربی) به رسمیت می‌شناسد که در هر زمان دوز و شب (مرجعاً شب) برگزار می‌شود. این ادعیه با نمازهای مقرر این فرق را دارند که به هر زبان و با هر بیان شایسته‌ای ممکن است برگزاشوند. برگزاری این ادعیه مستحب است نه واجب.

«رکن» سوم اسلام روزه یا «صوم» (عربی) است که مؤمنان باید در سراسر ماه رمضان^۴ یعنی در مدت سی روز بگیرند و با روزه مسیحیان تفاوت دارد. روزه مسلمانان عبارت از امتناع از فلان یا بهمان غذا و خوداکی نبوده بلکه به‌طور اعم اجتناب از خوردن هر گونه غذا و شرب هر مشروب و امتناع از هر گونه لذایذ است در طی روز^۵. از سیه‌م تا حلول تاریکی، یعنی زمانی

۱- درباره مساجد جامع و مساجد محله به بعد رجوع شود. ۲- درباره اصطلاح «امام» و معانی آن به بعد رجوع شود. ۳- درباره خطبه حنفی (مسلمانان سنی) به فصل پنجم رجوع شود. ۴- هر مسلمانی (و همچنین یهود دین دیگر که به‌طور دارد مسجد خود و آتما را ببند) باید کفشی از پا درآورد. به هنگام ورود به مسجد و هنگام نماز سر باید پادستار یا کلاه پوشیده باشد. ۵- رمضان (عربی) = ماه هم‌گامانه قمری اسلامی. چنانچه گفته شود که سال اسلامی به‌دوازده ماه قمری زیر تقسیم می‌شود: ۱/ محرم ۲/ صفر ۳/ ربیع‌الاول ۴/ ربیع‌الثانی ۵/ جمادی‌الاولی ۶/ جمادی‌الآخری ۷/ رجب ۸/ شعبان ۹/ رمضان ۱۰/ شوال ۱۱/ ذوالقعدة ۱۲/ ذوالحجه. سال قمری ۳۵۴ روز است و بنا بر این ۱۱ روز از سال شمسی کوتاه‌تر است. به همین سبب مثلاً اگر در سال ۱۹۵۵ شمسی، اول سال مسلمانان (۱۳۱۸ هـ) مطابق با اول مه بوده در سال ۱۹۵۶ سال جدید اسلامی (۱۳۱۹ هـ) با ۲۵ آوریل مصادف بوده و... به این منوال همه ماه‌ها و روزها و تواریخ و اعیاد گامانه قمری تغییر می‌یابند و مسکن‌است با هر زمان و فصل سال مصادف شوند. برای تبدیل تواریخ گامانه اسلامی به تواریخ جنابول تطبیقی شد و به‌تفصیل به زبان آلمانی وجود دارد. در زبان روسی رجوع شود به جنابول تطبیقی، لنینگراد، چاپ موزه دولتی آرمنیا، ۱۹۴۰. در ایران عهد اسلامی به موازات گامانه قمری از گامانه قسسی نیز استفاده می‌شد و در مورد نام ماه‌ها اسامی عربی، منطقة البروج به کار می‌رفت. ۶- از آن‌جمله از طریقات و دعاهاست و معنات و بازها و ساجدها و توازیهای زوج و نوحه.

که نخ سیاه و سفید را تشخیص نتوان داد. در عوض به هنگام شب هر چه در حال روزه منع بوده مجاز است و از آن جمله هر غذایی را توان خورد^۱. این منوعیت در سراسر ماه رمضان مراعات می‌شود. این صوم را قرآن امر کرده^۲. اگر روزه به‌علنی موجه شکسته شود (مثلاً به سبب شرکت در «جهاد» و یا مسافرت و یا بیماری) شخص مؤمن موظف است که بعداً ایام گذشته را جبران و یا «قضای روزه» کند. اگر بدون سبب موجه روزه را ترک کرده باشد باید گذشته از جبران ایام گذشته به فقیران صدقه دهد. زنان باردار و شیرده و کودکان و خسر سالان از گرفتن روزه معافند و یساران و ناتوانان و سالخورده‌گان هم از مرد وزن می‌توانند به جای روزه گرفتن به فقیران صدقه دهند. ولی برخی والدین بسیار متدین حتی کودکان را هم به روزه گرفتن وای می‌دارند.

علا گرفتن چنین روزهای برای نوانگران دشوار نیست زیرا ایشان می‌توانند در طی شب دوبار سیر غذا بخورند و روز استراحت کند و در خانه و یا مسجد به قرائت قرآن پردازند و بخوابند. ولی رمضان برای پیشورانی و کشاورزان و فقیران و بندگان و مزدوران کشاورزی و خدام به‌ویژه زمانی که رمضان با ناهتان مصادف شود - بسیار سخت است. زیرا در ایام دوزخ تابستانی در ۳۰-۴۰ درجه حرارت در سایه، باید با تشنگی بدون اینکه لظری آب یاشامند، بسازند.

روژه ماه رمضان با عبد فطر (عید الفطر - عربی) - اول شوال و روزهای پس از آن که هماره باشکوه و تشریفات بسیار در مساجد و خانه‌ها برگزار می‌شود - پایان می‌یابد.

اسلام گذشته از روزه واجب روزهای منحب را هم در هر زمان سال مجاز می‌داند. «رکن» چهارم اسلام صدقه اجباری (زکوة، کلمه عربی به معنی «هالا کردن») است که قرآن برای مسلمانان معین کرده^۳ - در بادی امر زکات را صدقهای می‌شمردند که جماعت باید میان فقیران و یوه زنان و زنان بی‌پناه و یتیمان و ناتوانان تقسیم کند. ولی از آنجایی که هم از زمان تأسیس جماعت اسلامی در مدینه مفهوم جماعت دینی و دولت دینی قدرت روحانی و جسمانی مشخص نبوده - مبالغی که بابت زکات از مسلمانان گرد می‌آمده عملاً در دسترس دولت عرب مسلمان قرار می‌گرفته. چیزی نگذشت که این دولت - در زمان خلفای اموی (۶۶۱-۷۵۰ م/ ۷۲۱ تا ۸۱۳) - در واقع به یک دولت غیرمنعی بدل گشت و فقط بخش ناچیزی از وجوه گردآورده به عنوان زکات را صرف امور خیریه و یاری به فقیران کرد و باقی را با تمام خرج رفع نیازمندیهای دولت نمود. بدین طریق زکات، که صدقهای بوده اجباری مأخوذ از مؤمنان، عملاً بدل به مالیات گشت.

۲- قرآن سوره ۲، آیه ۱۸۲، ۱۸۵.

۱- البته گفتن از گوشت مرغ و دوا که به طور کلی حرام است.

۳- قرآن سوره ۲، آیه ۱۷۷ و سوره ۳۰، آیه ۴۸ و دیگر جاها.

ویزگیهای زکات عبارتند از: زکات را فقط مسلمانان بالغ می‌پردازند و به هیچ وجه، پیروان دیگر ادیان تأدیه نمی‌کنند.^۱ زکات از خانه و یا عایدی بازرگانی و صنعت به میزان یک چهارم یعنی ۲/۵ درصد دریافت می‌گردد و از دامناری تا میزان ۱۲ درصد. در ایران در دوران متأخر قرون وسطی (از قرن سیزدهم میلادی به بعد) به جای زکات مالیاتهای سنگین دیگری از قبیل «تصفا» (مغولی) که مالیاتی بوده از بازرگانی و صنعت و مالیات «مواشی» (عربی) یا چوپان‌بگی (ترکی) از دامناری و غیره مأخوذ می‌گردیده. اسلام همچنانکه به موازات نماز و روزه مقرر و اجباری، نماز و روزه دلوطلبانه و منحب را اجازه می‌دهد و توصیه می‌کند، به موازات زکات اجباری، صدقه منحب و دلوطلبانه را نیز توصیه می‌نماید. مسلمانان مؤمن این صدقه را برای نجات روح و دستگیری بسیار مفید می‌شمارند و غالباً معمول می‌دارند و یا به طور انفرادی به — قحیران و به خصوص درویشان می‌دهند و یا (فردالها و بازرگانان و به طور عموم اشخاص متمول) وجه نقد و زمین و مستغلاتی به صورت وقف^۲ به مساجد و مدارس و مؤسسات خیریه (بیمارستانها، یتیم‌خانه‌ها و مسافر خانهای غربا و غیره) تخصیص می‌دهند. و معتقدند که این گونه صدقات و اعانات ممکن است کفارة گناهان ایشان شود و از عذاب جهنم نجاتشان دهد.

«رکن» پنجم اسلام «حج» است (به عربی «حج» و به عبری hag) یعنی زیارت شهر مقدس مکه و کعبه آن. حج لأقل یک بار در مدت زندگی واجب است ولی فقط برای مسلمانانی که قادر به چنین سفر دوری باشند یعنی توانگران و اشخاص مستقل. حج برای قحیران و ناتوانان و زنان و بندگان و به طور اهم برای اشخاص غیر مستطیع که نتوانند خویش را اداره کنند واجب نیست. ولی باین وصف بسیاری از قحیران و زنان مراسم حج را برگزار می‌کنند.

حج باید در موقع عبد قربان یا «عبدالاضحی» (به ترکی «قربان با برام») صورت گیرد. عبدالاضحی یکی از دو عبد بزرگ اسلامی است^۳ [۹۹]. این عبد مربوط به استان بنای حرم کعبه به دست ابراهیم پیامبر است و داند «حجر الاسود» توسط جبرئیل به وی. امکه مقدسه گوناگون نزدیک مکه (حرفات، چاه زمزم، مزدقه، منی و غیره) و تشریفات حج با حسانه مشهور و کهن ابراهیم و فرزندان وی اسمعیل پیوسته است.

ولی اکنون ثابت شده است که برخی از تشریفات حج شیعه تشریفات قدیمی اعراب زمان پیش از اسلام و دوران جاهلیت است که معنی بلوی آن در زمان محمد (ص) فراموش شده بوده. از آنجایی که اسلام کعبه و «حجر الاسود» را حفظ کرد و باقی گذاشت می‌بایست تعمیری منطبق با روح اسلام برای آن قائل شود. و بدین طریق کعبه کهن مبدل به معبد خطای واحد گشت.

۱- برای پیروان ادیان دیگر مالیات سرافه خاصی که «جزیه» نامیده می‌شده مقرر شده بود (کلمه عربی — مشتق از لغت آرامی «گزیت») در این باره به فصل ششم رجوع شود. ۲- در باره «وقف» رجوع شود به فصل ششم. ۳- عبد بزرگ دیگر حسانا «عبدالطهر» یا پاهان روزه است که پیشتر از آن یاد شد.

در اسلام کعبه این گونه معرفی شده که آدم آنجا احیا کرده و ابراهیم تجدید بنایش نموده و زان پس بت پرستان آنجا اشغال کردند و سرانجام به دست محمد (ص) از آن آلودگی پاک شد...

عید قربان در روز دهم از ماه دوازدهم مسلمانان یعنی ذوالحجه برگزار می‌شود. فقط مسلمانان حق داشتند در این عید شرکت کنند و حتی سفر و اقامت در مکه و مدینه نیز از حقوق انحصاری آنان بوده. فقط در قرن نوزدهم عده معدودی از اروپاییان (اولین اروپایی شخصی آلمانی بود به نام بود کهاردت که در ۱۸۱۴ قدم به مکه نهاد) به صورت مسلمانان درآمده توانستند به آنجا سفر کنند. از آن میان سنوگ هورگرویه، عرب‌شناس هلندی، بهترین شرح را در وصف مکه و تشریفات حج به رشته تحریر درآورده است.^۱

کعبه سادگی بدوی خود را حفظ کرده است. فقط عبدالله بن زبیر نشیمن ناموفقی در سال ۶۸۵م (۴۶۶) بعمل آورد تا کعبه را تجدید بنا کند و این عمل را معاصران وی همچون بهشت گناهکارانای محکوم ساختند و دیگر هرگز کسی در صدد تغییر و تبدیل بنای ساده و مکعب کعبه که در وسط محوطه مربع مستطیلی برپاست، بر نیامد و نخواست آنجا به صورت بنای باشکوه‌تر و مجلل‌تری درآورد. شایان توجه است که معماری کعبه در دیگر مساجد مسلمانان مورد تأسی و تقلید واقع نگردیده.

علی‌الرسم زوایر هر ناحیه کاروانی تشکیل داده حرم سفر می‌کردند تا در تاریخ ۷ ذوالحجه وارد مکه شوند و درین راه سری به مدینه - یعنی مرقد پیامبر - بزنند و گاه نیز سفری به اورشلیم یا یسالمقلس کرده به زیارت قبة الصخره که گویند محمد (ص) از آنجا به پاری فرشتگان به مراجع رفته می‌رفتند.

زائری که قدم به [میقات، محله‌های مخصوصی در] خلاء مقنس عربستان می‌گذارد لباس خاص زائران یا احرام (عربی) را به تن می‌کند، احرام مرکب است از دو قطعه پارچه کمایش ساده. شخص قطعه‌ای را به کمر می‌بندد و قطعه دیگر را بر شانه می‌افکند و بدین صورت با سر برهنه طی طریق می‌کند. مراسم زیر جزء تشریفات زیارت کعبه است: زیارت وادی منی، وقوف عرفات (در ۱۲ مبلی مکه) که قاضی مکه در آنجا وعظ می‌کند (۹ ذوالحجه)، دویدن از مزدلفه به منی و سنگ افکندن به سوی شیطان در سه جای بین راه و سرانجام قربانی حیوانی ددیده منی (شتر، گاو، گوسفند یا بز). این قربانی در صبح روز دهم ذوالحجه نه تنها در دره منی بلکه در همه سرزمینها توسط مسلمانان بعمل می‌آید. تشریفات نهایی حج عبارت است از هفت بار طواف کعبه و بوسیدن حجر الاسود. زان پس زائران به سوی سنگ «مقام ابراهیم» می‌روند و در

۱- C. Snouck Hurgronje. "Mekka" در زبان روسی طرح منسل تشریفات حج و داستان ابراهیم در کتاب ر. ددزی تحت عنوان «تاریخ مختصر اسلام» بخش ۲، ص ۱۱-۱۸ آمده است. رجوع شود به: A. J. Wensinck. Kāba- ۶۳۰-۶۳۲.

آنجا نماز می‌خوانند و از جهاد مقدس زمزم آب می‌نوشند. بعد از آن نوبت دویدن بین تپه‌های صفا و مروه می‌رسد. علی‌الرسم زیارت کعبه روز ۱۲ ذوالحجه پایان می‌پذیرد و زائر بهیمن خویش باز می‌گردد و از آن به بعد لقب محترم «حاجی» را واجد می‌گردد.

بموازات حج بزرگ، يك حج كوچك نیز به نام «عمره» ثواب است و آن عبادت است از زیارت مکه و تاریخ غبر از روز عید اضحی. در حج عمره همان مراسم حج بزرگست به استثنای قربانی - برگزار می‌شود. حج كوچك یا عمره علی‌منتخب محسوب می‌شود، ولی (مانند زیارت مدینه) از لحاظ اجر برابر با حج بزرگ محسوب نمی‌گردد.

اسلام وظیفه دینی دیگری نیز برای مؤمنان قائل شده که گرچه جز «پنج» رکن با «اصول دین» نیست ولی عملاً در تاریخ اسلام حائز اهمیت کثیری نیست. این وظیفه «جهاد در راه دین» (از کلمه عربی «جهاد» باب سوم به معنی «کوشیدن، سعی کردن، مبارزه کردن») یا «غزاه» (غزوه) که جمع آن «غزوات» است (عربی - از «غزاه» (غزو) - به معنی «لشکر کشیدن، جنگیدن») به تدریج تکوین یافت. نقطه این موضوع را در دوره‌های مدنی قرآن می‌یابیم. اندیشه جهاد در دوران کشور گشایی‌های عربان (تقریباً از ۶۳۲ تا ۷۵۱ م / از ۱۱ تا ۱۳۴ هـ) اهمیت نازم‌ای پیدا کرد و آلت و وسیله سیاست جهان‌گشایان خلفا گشت. و گرچه توسعه طلبی خلفا و جنگ‌های متفرع از آن سیاست وزن پس‌حریهای دولتهای اسلامی - پدید آمده بر ویرانه‌های خلافت‌طلبه کشورهای غیرمسلمان، علتهای اقتصادی و سیاسی داشته و دین صرفاً نقش تابع را در طی آن بازی می‌کرده، معیناً اصل جهاد که مقتان اسلامی به تدریج ملون ساخته بودند در مورد جنگ‌های مزبور اعمال می‌گشته.

از نظر گاه این اصل سراسر جهان به دو منطقه «دارالاسلام» و یا «دارالدین» و «دارالحرب» تقسیم می‌گردد. «دارالاسلام» بهر کشوری اطلاق می‌شود که تحت حکومت دولت مسلمانان قرار داشته، طبق حقوق اسلامی اداره شود (حتی اگر اکثر نفوس آن کشور مسلمان نباشد). در آغاز حدود «دارالاسلام» منطبق با سرحدات قلمرو خلافت بوده ولی بعدها همه دولتهای اسلامی را چنین خواندند «دارالحرب» همه کشورهای بودند که نفوس آن غیرمسلمان و «کافر» بوده و یا اگر هم مسلمان بوده‌اند تحت حکومت حکام «کافر» قرار داشته‌اند^۱.

بعضی از مکاتب فیهان اسلامی گروه دیگری از اراضی را به نام «دارالصلح» قبول دارند. اینها سرزمینهای غیرمسلمانی هستند که به دست دولتهای غیرمسلمان اداره می‌شوند و آن دولتها

۱- ولی به خطبه بسیاری از فاتحان اسلام - و بویژه مقتان صریحاً سرزمینهای مسلمان را که به دست «کفار» می‌شد - متلاکفورهایی که مستمرات مالک ادبایی گفته‌اند می‌خوان «دارالصلح» عمره، زیرا که «شبهه حکومت غیراسلامی آن سرزمینها امری غیرعادی است و فقط زمانی که امکان مقاومت در برابر آن موجود باشد باید تعلق کرد».

خود را دست‌نشانده و تابع و خراجگزار دولت اسلامی می‌دانند. در قرون وسطی گرجستان و نویه چنین بودند. از لحاظ نظری مسلمانان با دولتهای غیر مسلمان یعنی «دارالحرب» دائماً در حال جنگند. فقط متارکمهایی موقتی دمساله اجازه داده می‌شده.^۱

قده اسلامی گروههای گوناگونی از «کفار» را می‌شناسد (عربی «کافر» که جمع آن «کافرون» یا «کفار» می‌شود نخست به معنی «ناسپاس و حق ناشناس» بوده - یعنی ناسپاس در برابر صلیب خدایی و نزول وحی -^۲ ولی بعدها این اصطلاح به معنی «بی ایمان و غیر مسلمان و غیر مؤمن» در آمد).^۳ قبهان اسلامی درباره «اهل الکتاب» ارفاق بیشتری ملحوظ می‌دانند. در قرآن اهل کتاب به یهودیان و مسیحیان و صابان اطلاق شده. زیرا زمانی به وسیله پیامبران کتاب برایشان نازل شده بوده. صابان اصطلاحی ناحلی مبهم است. بعدها بحث در گرفت که چه کسانی باید مشمول این مفهوم گردند. شاید اینان حنیان یا عارفان (گوسنیکهای) لرفه اسانین (ماندائیان) یا بعدیگر سخن مسئله عراق که در دوزگار ماسم وجود دارند باشند.^۴ قده اسلامی در مورد «اهل کتاب» مدارا را مجاز می‌داند، ولی فقط به شرطی که ایشان مطیع باشند و خویشتن را تابعان دولت اسلامی بشناسند و پرداخت مالیات سرانه غیر مسلمانان یا «جزیه» را بعهده گیرند. این گونه کفار در کشورهای اسلامی گروه ویزهای اراتباع را که اهل ذمه (عربی - به معنی «کسانی که در تحت حمایت (دولت اسلامی) قرار دارند») نامیده می‌شوند، تشکیل می‌دهند. اینان از لحاظ حقوق شخصی آزادند، ولی از نظر گاه سیاسی بی حق می‌باشند و ناحلی از جهت حقوق مدنی نیز محدودند. اگر نامسلمانان مزبور از اطاعت سرپیچی کند بایستی با ایشان «جهاد» کرد، همچنانکه می‌بایست بادیگر «کفار» چنین کند. با این وصف صلا مقررات مربوط به اهل ذمه به زودی شامل حال زرتشتیان و هندوان (بدیهی است فقط در صورتی که مطیع اسلام باشند) نیز گشت. و حال آنکه از لحاظ نظری فقط «اهل کتاب» می‌توانستند در شمار اهل ذمه شمرده شوند، نه بت پرستان و مشرکین.

شریعت اسلامی شرکت در «جهاد» را برای مسلمانان اجباری می‌داند، ولی فقط برای کسانی که قادر به شرکت در جنگ باشند، بنابر این جهاد برای مستمندان که قادر به تهیه اسب و سلاح نباشند و یا نتوانند از کفر و معیشت خویش دست بکشند و همچنین برای ناتوانان و معلولان

۱- این بحث ممکن است از طریق مجید پیمان متارکمهعه شود. ۲- این مفهوم کلمه کفر را در قرآن می‌یابیم سوره ۱۶، آیه ۵۵، سوره ۲۶، آیه ۱۹ و سوره ۲۰، آیه ۳۴. ۳- کلمه «کفر» (کفر) (عربی) - به معنی «زردنایی» و بعدها به معنی «بی ایمان بطور اعم» (کلمه «کفالور» و «کفالور» ترکی از این کلمه ریه گرفته) اصلاً به فراز «کفر» است ولی همان معنی را پیدا کرده. ۴- در باره ایشان رجوع شود به: W. Brandt. Mandaeans در این مقاله بهرست کتب مربوطه بهرمنقول است. در قرن ۱۹ پنخور مفروض و ارادادی بهرستان حران (کارای باستانی) را یعنی تنها شهری که در آن در بین النهرین علما (الجزیره) در قرن یازدهم میلادی بهرمنی باستانی یونانی محفوظ مانده بود - در گروه صابان می‌شمردند.

و سالخورده‌گان و زنان و بندگان اجباری نیست.

در مکاتب گوناگون فقه اسلامی بر سر اینکه آیا مفهوم «جهاد» شامل هر گونه جنگی با کفار می‌گردد (ابوحنیفه مؤسس مکتب فقه حنفی چنین معتقد بوده)، یا اینکه منظور از جهاد، دفاع است در وقتی که «کفار» بمسلمانان حمله کنند، بحث بوده (دیگرمکاتب فقه سنیان و ظاهرأ خود محمد (ص) چنین اعتقاد داشته). ولی چون اکثر مسلمانان سنی در این ایام پیرو مکتب حنفی هستند بنابراین مفهوم جهاد عادتاً شامل هر گونه جنگی با «کفار» نامسلمان می‌گردد.

بعدها در اسلام درباره «جهاد» تألیفات فراوان مکتوب گشت. اگر موارد اختلاف را از آن حذف کنیم، مواضع اصلی آن را می‌توان چنین بیان کرد: امام (در این مورد، رئیس جامعه اسلامی) چون جهاد با «کفار» را آغاز کند، باید نخست بهایشان تکلیف نماید که اسلام آورند. ولی این کار را باید فقط يك بار بکند. مثلاً اگر جنگ با کشور نامسلمان واحدی فرضاً یا یزاس از قرن هفتم تا نهم میلادی مکرراً وقوع می‌یافت نمی‌بایست هر بار داعیان و مبلغانی فرستد و تکلیف اسلام آوردن کند. چون جنگ با «کفار» آغاز گردد، ستمی پدید می‌آید. کفار مزبور می‌توانند اسلام آورند و دشمنان «برادران دینی» در آیند. اگر بعد از آن با ایشان جنگ رود آن جنگ دیگر صورت «جهاد» نخواهد داشت. اصولاً اعتقاد بر این است که مسلمانان نباید با یکدیگر جنگ کنند مگر در صورتی که يك طرف ناحق گوید. البته عملاً جریان امور چنین نبوده. شق ثانی این است که «کفار» اسلام نپذیرند و بدین خویش مؤمن باقی بمانند ولی خویشان را در شمار اتباع دولت اسلامی بدانند و علم تساوی حقوق خود و وضع هست تر خود را به رسمیت شناسند و پرداخت مالیات سرانه و یژه با جزییه را بمعهد گیرند و جزء اهل ذمه شوند. و سرانجام شق سوم و چاره دیگر کار «کفار» که جهاد علیه ایشان آغاز گشته این است که مبارزه کنند و تا پایان کار پیکار نمایند.

فواصلی جهاد که مورد مواقت قبیهان مسلمان است (بیاری قواعد جزئی وجود دارد که مکاتب و مذاهب گوناگون در مورد آنها راه حلهای مختلف نشان می‌دهند) به شرح زیر است: در زمان جهاد در «دار الحرب» می‌توان مردان را کشت^۱ ولی سالخورده‌گان و کودکان و زنان را نمی‌توان به قتل رسانید. کشتن رابعان منزوی و زاهدان نیز مجاز نیست. ولی اگر ایشان در صومعه‌های شهری زندگی کنند قتل‌شان جایز به شمار می‌رود. لشکریان اسلام مردانی را که قبلاً اظهار اطاعت نکرده و خویشان را در شمار اهل ذمه نشناخته باشند می‌توانند بکشند و یا در صورت تمایل اسیر کنند. به اسارت گرفتن زنان و کودکان مجاز است و اینان بخشی از غنایم را تشکیل می‌دهند. سوره هشتم قرآن حق گرفتن غنایم جنگی و ترتیب تقسیم آن را روشن می‌کند. سرداران اسلام غالباً این سوره را قبل از پیکار می‌خواندند تا شور و حرارت جنگاوران را بر-

۱- حقه قواعد بعضی شامل حال حقه ساکنان «دار الحرب» ام از جنگجویان مردم مادی می‌گردد.

انگیزند. مفهوم غنیمت جنگی شامل هر گونه اموال منقوای که به هنگام جهاد به دست مسلمانان افتد می گردد، ولی زمین از این قاعده مستثنی بوده و بطور نظری اراضی می بایست به ملکیت جامعه مسلمانان درآید یعنی عملاً در اختیار دولت قرار گیرد. بنابراین غنیمت جنگی از دامها، اسبان، اموال گوناگون، طلا، نقره، مسکوکات، البه، منوجات و اسیران اعم از مرد و زن تشکیل می شده.

غنائم جنگی به طریق زیر تقسیم می شده: در آغاز سهم جنگاور اسب سوار نسبت به پیاده و شترسوار سه برابر بود، زیرا که پیش از اسلام اعراب اسب بسیار کم داشتند (فقط بعدها در دوران فتوحات اسبان فراوان به دست آوردند). بعدها جنگاوران سوار سهمشان دو و پیادگان يك بود. پیش از تقسیم، يك پنجم (خمس) غنائم به نفع اخلاف پیامبر و اصحاب وی و فقیران و یتیمان و غیره کنار گذاشته می شد. ولی عملاً خمس - به جنس یا به نقد که از روی بهای نقدی اجناس حساب می شده - با اتمام در اختیار امام، یعنی رئیس دولت، قرار می گرفت و باقی غنیمت به طوری که بیشتر یاد کردیم تقسیم می گشت.

آدمیان - یعنی اسیران - نیز در شمار دیگر غنائم جنگی بوده تقسیم می شدند. راست است که امام از لحاظ نظری حق داشت نه تنها ایشان را اسیر شمرده میان لشکریان تقسیم کند، بلکه در مقابل غرامت و بازخرید مرخص کند و یا با اسیران مسلمان مبادله نماید و یا حتی بدون دریافت مبلغ بازخرید آزادشان سازد. در آغاز امر شیخ اخیر تقریباً هرگز معمول نمی گشته (۱۰۰). در دوران متأخر قرون وسطی چنین مولودی پیش می آمده، ولی نادر بوده. علی الراس اسیران نامسلمان را برده می ساختند و میان لشکریان تقسیم می کردند. سنت اخیر «جهاد» (۱۰۱) به این پدیده که در جامعه خودالی کشورهای خاورمیانه و نزدیک شیوه بردمداری و بقایای آن مدتی مدید باقی و برقرار بوده - مربوط است. مادر باره وضع حقوقی بردگان بعداً - چون سخن از فقه اسلامی به میان آید - صحبت خواهیم داشت.^۱

اسلام برگزیدی دوجید بزرگ را بر مؤمنان فرض دانسته - یکی عید فطر (اول شوال) سابقاً ل ذکر و دیگر عید قربان (دهم ذوالحجه) [عید غدیر نیز از اعیاد بزرگ اسلامی است]. فقط این عیدها در همین حال روزهای استراحت و برگزاری نماز و بژه و شادی عمومی می باشند. اکنون نیز عیدهای مزبور را سه چهار روز جشن می گیرند. به تدریج در میان مسلمانان روزهایی که اهمیت ثانوی دارند نیز پدید آمدند. در این روزها ادعیه و نماز ویژه ای گزارده می شود، ولی کار روزانه فقط به هنگام ادای مراسم دینی قطع می گردد. از آن جمله است: دهه اول ماه محرم - یعنی ماه اول سال اسلامی - و ایام عزایی که به یاد شهادت امام حسین (ع) برگزار

می‌شود.^۱ و ۱۲ صفر (پایر بعضی نوادریخ، ولی در نوادریخ شمع ۱۷ ربیع الاول) روز تولد پیامبر محمد (ص). و روز ۲۷ رجب آغاز رسالت، هفت محمد (ص). و ۲۸ رجب - شب «مراج» محمد (ص).^۲ و ۲۷ رمضان^۳ با «دلیل القدر». روایت است که در این شب قرآن به صورت وحی به محمد (ص) نازل شد و در آسمانها سرنوشت هر فرد انسانی از طرف خداوند معین می‌شود و در عین حال حوائج انسانها که در ضمن نماز اظهار گردد در این شب از طرف باری تعالی سموع و بر آورده می‌گردد. بدین سبب مردم خدا پرست در این شب یدار می‌مانند و در مسجد بیدار و قرائت قرآن می‌پردازند. شیعیان چند عید دیگر نیز دارند.^۴

مختصراً به دیگر مقررات اسلام اشاره می‌کنیم. رسم ختنه (عربی) که در میان یهودیان معمول بوده نزد مسلمانان هم مرسوم است. ختنه پسرکان نشانه تعلق ایشان به دین اسلام شمرده می‌شود. فقیهان مسلمان درباره اینکه آیا ختنه برای پیروان بالغ دیگر ادیان که اسلام می‌آورند واجب است یا نه اختلاف نظر دارند. مثلاً می‌دانیم که در آغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) از ساکنان آسیای میانه که اسلام پذیرفته بودند اجرای این رسم (ختنه) طلب نمی‌شد. مسلمانان برخلاف یهودیان نوزاد را ختنه نمی‌کنند و اجرای این عمل را گاه تا ۶-۱۳ حتی ۱۵ سالگی (زمان بلوغ جنسی پسرکان) به تعویق می‌انداختند. هر مسلمانی می‌تواند عمل ختنه را انجام دهد.

می‌دانیم که در اسلام تعدد زوجات مجاز است، مسلمان آزاد در آن واحد می‌تواند چهار زن شرعی^۵ و گذشته از آن عده‌ای نامحدود کثیر داشته باشد.^۶ بنده پیش از دو زن نمی‌تواند دانه باشد. چون امر طلاق آسان است [۱۰۴] مرد عملاً می‌توانست عده بیشتری زن داشته باشد، یعنی عده‌ای را طلاق دهد و مجدداً با عده‌ای دیگر ازدواج کند. مثلاً امام حسن (ع) فرزند ارشد علی (ع) و امام دوم شیعیان از عهد جوانی دائماً با زنان ازدواج می‌کرد و زن پس طلاقشان می‌داد، به طوری که بر روی هم ۷۰ زن گرفت [۱۰۴]. ولی باید به یاد داشت که اسلام تعدد زوجات را پدید نیاورده و این رسم مدتها پیش از ظهور اسلام در میان اعراب و ایرانیان (و یهودیان باستانی) وجود داشته. بر عکس اسلام رسم دیرین را محدود کرد و مرد را از داشتن بیش از چهار زن - در آن واحد - منع نمود.

در عین حال اسلام برخی اشکال نکاح باستانی و مهجور را که در میان اعراب عهد جاهلیت حتی در آغاز قرن هشتم میلادی (اول هجری) مرسوم بوده، مانند نکاح عهد پادشاهی و تعدد شوهران را

۱- این مزاداری را «تتبا شعیان» بلکه «شعیان» نیز در بعضی نقاط برگزار می‌کنند. ۲- بنی سافرت نباه محمد (ص) از مکه به اورشلیم (بیت المقدس) که بهاری فرشتگان به آنها پسرده شد. ۳- در نزد شیعیان - ۲۳ رمضان. ۴- درباره اعیان شیعیان به فصل دوم رجوع شود. ۵- قرآن، سوره ۴ (سورة النساء) آیه ۳ و بعد. ۶- فقه اسلامی تفاوت بارز و دقیقی در این باب دارد رجوع شود به مضمون خانواده در فصل هفتم.

لغو کرد. اسلام انزوای زنان و ایجاد حرم (یعنی بخشی ممنوع و با اندرون برای زنان) و همچنین استخدام خواجگان حرم را از ایرانیان بهرام گرفت (۱۵۳) ضمناً باید گفته شود که برخی جاهای سوره چهارم قرآن یا سوره النساء را گاه چنین تعبیر کرده اند که قرآن وحدت زوج را بر تعدد زوجات ترجیح داده است. نخستین عبارت حاکی از این نکته در آن سوره چنین است: «اگریم آن دارید که نمی تواند در باره آنان (= زنان خویش) عادل باشید، فقط بایک تن ازدواج کنید». عبارت دیگر: «هرگز قادر نیستید نسبت به زنان خویش به طور مساوی عدالت را رعایت کنید - حتی در صورتی که چنین خواسته باشید»^۱. از تطبیق این دو عبارت چنین نتیجه گرفته اند که گرچه قرآن تعدد زوجات را مجاز دانسته ولی وحدت زوج را بر آن ترجیح می دهد. به ویژه در این دوران مسلمانان متجدد که تعدد زوجات را رد می کنند طرفدار تعبیر اخیر هستند. اسلام رسم کشتن دختران نوزاد «زبادی» را که در عهد جاهلیت معمول بوده محکوم و لغو کرد.

تعدد زوجات عملاً از امتیازات ثروتمندان و بزرگان بوده. و در اکثر موارد مسلمانان به داشتن يك زن اکتفا می کنند. در قرون وسطی رسم داشتن کنیزان که رسمی کم خرج بود رواج بسیار داشت. ولی اکنون عملاً در همه جا و راقاده است.

اسلام يك سلسله ممنوعیتها را در مورد مزاجت بین اقربا و خویشاوندان مقرر داشته است.^۲ اسلام عدم تساوی شوهر و زن را برقرار کرده و شوهران بر زنان سرند زیرا که خداوند ایشان را برتر از آنان ساخته و برای اینکه از اموال خویش برای آنان صرف می کنند «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم...»^۳. در قرون وسطی این عقیده نه تنها ویژه اسلام بوده بلکه همه دیگر ادیان نیز چنین معتقد بودند. ضمناً به شوهر توصیه می شود که بازنان به ملایمت رفتار کند. ولی شوهر می تواند زن نافرمان را «بسر عقل» آورد و حتی بزند. «...واللانی تخافون نشوزهن فظوهن واهجرهن فی المضاجع واضربوهن...» ولی نه به سختی. طلاق بالنسبه آسان است^۴، به ویژه برای مرد^۵. شیعیان نکاح موقت، با برای زمانی معلوم، یا صیغه منقطه را نیز جایز می دانند. (۱۵۵)

اسلام بر روی هم زن را موجودی پایین تر از مرد می شمارد: نگهداری و مواظبت از زنان و کودکان مؤمنان را در اجرای وظایف ایشان در برابر خداوند مانع می شود. ولی قرآن دو زن را واجد کمال می داند: یکی آیه زن فرعون و دیگر مریم ماسد حبیبی^۶. درباره مریم

۱- «و ان خفتم الا تضلوا فی البتامی فانكموا ما طاب لكم من النساء منی وللات و رباع، فان خفتم الا تضلوا فواحدة» سوره ۴، آیه ۳. ۲- «و ان تضلوا ان تدلوا بین النساء و لیس حرمته فلا تضلوا...» همان سوره، آیه ۱۲۹. ۳- قرآن، سوره ۴، آیه ۲۲-۲۳. ۴- قرآن، سوره ۴، آیه ۳۴. ۵- قرآن، سوره ۴، آیه ۳۴. ۶- مدخل فتم درباره طلاق مفصلتر سخن رفته است. ۷- قرآن، سوره ۳، آیه ۱۴-۱۵. ۸- قرآن، سوره ۳، آیه ۱۱-۱۲.

چنین آمده است: «فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند ترا برگزید و بهایک کرد و در برابر زنان همه جهان انتخابت کرده» و «وَأَقَالَتِ الْسُلَاطَنَةُ بِأَمْرٍ لِّمَرْيَمَ إِصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»^۱. بعدها اسلام خدیجه زوجه اول پیامبر و هایش با «ام المؤمنین»^۲ و فاطمه دختر پیامبر و زوجه علی بن ابی طالب را به شمار زنان مقدسه پیش گفته افزود. مدتی بعد زنان دیگری نیز در شمار مقدمات درآمدند، که از آن جمله اند رابعه (قرن دوم ه) و فاطمه معصومه که خواهر امام هشتم شیعیان، علی بن موسی الرضا، است و مرقد وی در قم (ایران) است و زیارتگاه بزرگی است. بدین طریق می بینیم که در میان اولیاء و مقدسان اسلامی برای زنان نیز جایی بسافت شده است.

دفن مرده، بنا به تعالیم اسلام، باید هر چه زودتر و در صورت امکان در همان روز مرگ و حد اکثر روز بعد از فوت صورت گیرد. میت را غسل می دهند (علی الرسم غسالی حرفه ای متصدی این کار است) و کفن می پوشانند و بر سر مرده نمازی که «صلاة الميت» نامیده می شود می گزارند و قرآن می خوانند. زنان پس در تابوت می نهند و به گورستان می برند و در راه به سرعت حرکت می کند و آهسته دعا می خوانند و لا اله الا الله می گویند. میت را فقط در صورتی با تابوت در قبر (که به قامت آدمی است) می نهند که خالک ست و مرطوب باشد. در غیر این صورت جنازه را از تابوت بیرون می آورند و با کفن دفن می کنند. میت را در قبر به پهلوئی راست می گذارند و نسا روی او به طرف قبله باشد. قطعه کاغذی که بر آن آیات قرآن و بخصوص کلمات «بسم الله الرحمن الرحیم» نوشته شده نیز در گور می گذارند...

در قرون وسطی بسیاری از مسلمانان پارسا وصیت می کردند که ملوک دیگری نیز مبنی بر ایمان ایشان در گورشان گذارده شود. در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) اسامه بن منذر امیر عرب، شامی، مؤلف کتب خاطرات شایان توجه - می نویسد که پس از او مادام العمر به استاخ قرآن سرگرم بود و وصیت کرد که ۱۲ نسخه قرآن نوشته وی را که دهنگام حیات استاخ کرده بوده با وی در گور نهند. بایزید دوم درویش سلطان ترك (که از ۱۲۸۱ تا ۱۵۱۲/۸۸۶ تا ۹۱۸ ه حکومت کرد) وصیت کرده بود که صندوقی محتوی «گردوغبار جهادهای وی - یعنی گرد و خاکی که از ابله او به هنگام لشکر کشیهای علیه «کفار» گرد آمده بوده و شرکشان را در غزوات ثابت می کرده در گورش بگذارند. در قرون وسطی این شیوه اثبات خدمات دینی پس از مرگ میان مسلمانان رایج بوده است. دین اسلام گریستن برای مرده را تأیید نمی کند. معینا عادات و رسوم پیش از اسلام از لوازم دینی نیرومندتر بوده است. عزاداران و نوحه گران حرفه ای

درباری از کشورهای مسلمان و به ویژه ایران وجود دارند. اسلام به مؤمنان دستور می‌دهد که به زیارت قبور مسلمانان و به ویژه اولیاء الله بروند. برای زیارت اهل قبور آداب بسیار وجود دارد.

درباره یزرگداشت پیامبران بیشتر سخن رفت. اما یزرگداشت اولیاء و مرقد و یادگارهای ایشان در دوران مقدم اسلامی وجود نداشته [۱۵۶]. و این یزرگداشت که در میان پیروان دیگر ادیان معمول بوده (مثلاً میان مسیحیان) فقط بعدها در میان مسلمانان رواج یافت.^۱

منوعتهای مربوط به اغذیه در میان مسلمانان کمتر از یهودیان است. و در واقع فقط نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک به طور قطع منع شده است. دیگر خوردن گوشت پرندگان دنده و مردار و حیوان خفه شده و خون و هر حیوانی که به نام خدا (یا به ما) ذبح نشده و به نام «اله» کذب دیگری کشته شده - یا به دیگر سخن، طبق تشریفات اسلامی مذبح نشده باشد - حرام و ممنوع است. ولی این منوعتها عملاً واجد اهمیت نیستند، زیرا اگر هم وجود نمی‌داشتند کس به چنین خوناکی رغبت نمی‌کرد. منوعیت خوردن گوشت خوک به طور استوار در زندگی کشورهای اسلامی و از آن جمله ایران رایج شده^۲. ولی درباره منوعیت شراب وضع دیگر گونه بوده. متعصبان مسلمان هرگز موفق نشدند شراب انداختن و خرید و فروش شراب و خوردن شراب را - بخصوص در ایران و آسیای میانه - منع کنند و گواهیهای تاریخی و کتب و منابع ادبی فراوان در دست است که در کشورهای یاد شده، شراب انگور آشکارا و هر روزه در خانوادههای توانگران و بزرگان نوشیده می‌شده^۳ و اگر فقیران را که از شراب نوشیدن بالضروره و به ناچار امتناع می‌کردند استثنا کنیم، فقط اشخاص بسیار متدین و خدا پرست از شراب خواری استکاف داشتند.

اندکی به معابد و پرستشگاههای مسلمانان می‌پردازیم. معبد اصلی مسلمانان مسجد است (عربی - بمعنی محل سجده در پیشگاه خداوند). بنا به روایت موجود، نخستین مسجد را برای نماز جماعت محمد (ص) در مدینه در کنار خانه خود بنا کرد. مسجد مزبور از لحاظ معماری نمونه‌ای برای بنای مساجد بعدی نبوده. چنین نمونه‌ای فقط در زمان امویان - در فاصله قرن هفتم و هشتم میلادی (قرن اول و دوم هجری) با شرکت استادان یزانی که دعوت شده

۱- در این باره رجوع شود به فصل هم. ۲- حتی در این ایام نیز دیده می‌شود که بعضی که در محیط اسلامی تربیت یافته‌اند از خوردن گوشت خوک به هر سورتی باشد نفرت دارند. می‌توان گفت که اصل منوعیت خوردن گوشت خوک هرگز در ایران فسخ نشده. ظهیر الدین مرعشی نورخورد «تاریخ طبرستان» خود (متن فارسی، چاپ درن SPB، ۱۳۵۰، ص ۲۴۴ و ۲۴۶) می‌نویسد که افراسیاب چلاوی، امیر مازندران در حدود سالهای پنجاهم قرن چهاردهم آشکارا «کتاب از گوشت خوک» می‌خورد. ۳- در این باره به تفصیل در مقاله ای. پ. پطروشفسکی، تحت عنوان «تاریخ و شراب سازی در ایران در لرهای ۱۳ و ۱۴» سخن رفته و به منابع اشاره شده است.

بودند^۱ پدید آمد استادان مزبور شیوه معماری یونانی را معمول داشتند و زنان پس اهراب شیوه مزبور را آموخته تغییراتی در آن دادند. برخی از کلیساهای مسیحیان به مسجد مبدل شد، بدین طریق که جهت بنارا از مشرق به سوی مکه تغییر دادند. از آنجایی که برای بسیاری از مسلمانان رفتن به مسجد بزرگ پنج بار در روز دشوار و دور بود، و در آغاز امر در هر شهر یش از يك مسجد بزرگ وجود نداشت، پس از گذشت زمان، به موازات مسجد بزرگ هر شهر که ویژه برگزاری نماز جمعه بوده و مسجد مزبور را هم اصطلاحاً مسجد جمعه (عربی - فارسی، مسجد جمعه یا مسجد آدینه) یا مسجد جامع (عربی - فارسی - مسجد جامع، باقسط «جامع» که جمع آن «جوامع» می شود) می نامیدند، مساجد کوچک کویها و روستاها به وجود آمدند، که ویژه نمازهای پنجگانه بودند. در قرون وسطی در ایران، گذشته از مساجد جامع، هر کوی دارای مسجدی بوده که گذشته از محل برگزاری نمازهای پنجگانه، محل اجتماع ساکنان کوی نیز بود. در دوران متأخر قرون وسطی در هر شهر بزرگ چند مسجد جامع و صدها مسجد کوچک^۲ صرف نظر از محلی های خانگی^۳ که در املاک شخصی بزرگان و نوانگران وجود داشت - پدید آمد.

مساجد جامع در آغاز فقط در شهرها وجود داشتند. ولی بعدها (یعنی از قرن دهمیلادی - ششم هجری - بنابه گفته جغرافینون عرب) در برخی روستاهای بزرگ هم احداث گشتند. هر جا که مسجد جامع ثلاث نماز جمعه را (در صورت وجود حداقل ۲۰ نمازگزار) می توانستند در مسجد کوی و یا در صورت قتل آن در هوای آزاد برگزار کنند، صحرانشینان که غالباً فاقد مسجد بودند، نماز جمعه را عادتاً در هوای آزاد می گزاردند و البته روی به سوی قبله می کردند. در هر مسجدی اهم از جامع یا مسجد کوی و یا دهکده، در کنار خطی آن که همیشه به طرف مکه یا قبله است محراب (عربی) وجود دارد. بعضی مساجد بزرگ چندین محراب دارند. در آغاز محراب فقط جهتی را که مؤمنان به هنگام نماز می بایست روی بطن کنند نشان می داد. ولی بعدها محراب را مکان مفصلی شمرند و آنچنانکه مسیحیان، محراب کلیسا را محترم می دارند، در بزرگداشت آن کوشیدند. محراب طالجه گونه ای است مستطیلی شکل نیمه دایره و یا کثیرالاضلاع که به عنوان قرآن مزین گشته. به طرز نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) در برابر محراب، چراغ افشان گذاشتند. بعدها شمع و قندیل (کلمه یونانی - عربی، معرف نفوذ مسیحیت) پدید آمد و مسجد را باقالی فروش کردند. مستحبات محراب کرسی مرتضی برای امام و واعظ مسی به «میز»

۱ - این استادان نخست از طرف خلیفه ولید اول در ۷۰۹ م (۹۱ ه) برای ساختن مسجد بزرگ امویان - به جای کلیسای مسیحی یوحنا یحیی در دمشق که خراب کرده بودند - دعوت شده از کلیسای مزبور صوفیانی جنوی آن پاکتبه ای به زبان یونانی محفوظ مانده است. ۲ - در مراکز بزرگ اسلامی مانند استانبول (قسطنطنیه) و قاهره دهها مسجد جامع وجود داشت. ۳ - اصطلاح محلی به معنی محل نماز در هوای آزاد (صرا - یابان) نیز هست که فارسی آن «سازگاه» است.

که چند پله دارد قرار گرفته (عربی، جمع آن «منابر») به هنگام نماز جمعه خطبه از بالای منبر خوانده می‌شود. منبر فقط در مسجدهای جامع وجود دارد و مسجدهای کوی فاقد آنند و امتیاز اصلی مسجدهای جامع در برابر مساجد کوی در همین است. در شهرهای آسیای میانه و برخی نقاط ایران مساجد خاصی که «عیدگاه» بوده (به فارسی: نمازگاه) حیاطهای وسیعی داشتند به وجود آمد. مردم مسلمان شهر در عیدهای بزرگ یعنی عید فطر و عید قربان^۱ در این مساجد گرد می‌آمدند.

بمرور زمان انواع معماری مساجد پدید آمد. در ایران بیشتر دو نوع معماری در ساختمان مساجد معمول است. نوع اول را فاتحان عرب با خود به ایران آوردند. و این نوع از لحاظ نقشه و ویژگیهای معماری تقلید از شیوه معماری اولین مساجد اعراب بوده است در سوریه (مثلاً مسجد یاد شده امویان در دمشق که مربوط به قرن هشتم میلادی - دوم هجری - است) و مصر (مسجد بزرگ عمرو در قسطنطنیه - قرن اول هجری) و عراق (مسجد بزرگ کوفه - قرن اول هجری). این نوع مساجد در آن ممالک و ایران به طور اعم دارای حیاطی مربع و یا مربع مستطیل هستند که در اطراف آن طاقچه‌هایی زده شده و پادالانی وجود دارد و حوض و یا فواره‌ای برای وضو دارند. محل نماز که به طرف حیاط باز است بدان (حیاط) متصل است و غالباً پوششی سطح دارد و در معرض واقع شده (یعنی به پهنا متصل است، نه به درزا)^۲ و چند ردیف ستون^۳ و محراب و منبر دارد. محل نماز به وسیله طاقهای گشاده که پرستوها زده‌اند به حیاط مربوط می‌شود.

قدیمیترین نمونه‌های این نوع مساجد در ایران عبارتند از: مثلاً مسجد خلیفه مهدی در ری نزدیک تهران (پایان قرن دوم هجری) که فقط بایعش باقی مانده، مسجد تازی خانه در دامغان (قرن سوم هجری) مسجد جامع نائین (قرن چهارم هجری) و مسجد دماوند (قرن پنجم هجری) و غیره.^۴

در نوع دوم این گونه اماکن (مسجد مدرسه، مرقد) معماری ایرانی زمان ساسانیان ملحوظ گشته است. در این نوع مساجد بخش اصلی را شبستان تشکیل می‌دهد یعنی بخش مقنس مسجد با محراب اصلی و منبر که هالنه بنای کوچک مربع و یا هشتگوشی است و ستون ندارد و قبای بر آن قرار گرفته این قبه یا گنبد مخروطی، مدور و بعداً شلجمی شکل و یا به شکل خریزه قاج قاج با سردری مستطیلی شکل (به فارسی: پیش‌طاق) است که در آن ایوان بلند

۱- در عهد اسلام نماز عید در هوای آزاد گزارده می‌شد. ۲- برخلاف کلیسای صدر مسیحیت که بازه‌ایک (یا شاه‌نشین) آنها با اینکه تالار ستون‌داری بوده ولی علی‌الرسم در طول ستون و متوجه منبر بوده است. ۳- مثلاً مسجد نائین ۱۱ ردیف ستون دارد. ۴- این نقشه به صورت ساده‌تری غالباً در مساجد کوه‌ها نیز ملحوظ گشت.

زیر طاقی منور با خندنگی شکل قرار دارد. از این ایوان دلی به حرمه گشوده می شود که به شکل ایوان است ولی از لحاظ ابعاد خیلی کوچکتر است. در طرفین حرم گاه نمازگاههایی قرار دارند که به وسیله ردیفهای ستون تقسیم شده اند و ستونها در صحنهای بزرگ مطوقی واقع است. ایوان بزرگ ورودی از طریق حیاطی چهارگوش یا مستطیل به شبستان منتهی می شود. این حیاط حوضی برای وضو دارد و در اطراف آن طاقها و وجود دارد که غالباً دو طبقه است و چهار ایوان بلند به چشم می خورد. هر یکی در مرکز هر ضلع حیاط - (یکی از این ایوانها، چنانکه گفتند، منحل حرم است). در قرنهای یازدهم و دوازدهم در این نوع مساجد طاقهای خندنگی شکل بیشتر رواج یافت. مساجد جامع تبریز و گلپایگان و قزوین و اردستان و مسجد جمعه قدیمی اصفهان (قرن پنجم هجری)^۱ و مسجد مشهور کبود نبریز (قرن نهم هجری) و مسجد گوهرشاد مشهد (قرن نهم هجری)^۲ و مسجد صفویان اردبیل (قرن دهم هجری) و مسجد شاه زیبای اصفهان (آغاز قرن یازدهم هجری) و غیره از این نوعند.

نقاشی منهی و تصویر ائمه در اسلام مجاز نیست. تصویر خلفا و انسان و به طور اعم موجودات زنده را اسلام بت پرستی می داند. بدین سبب تصویری در مساجد دیده نمی شود.^۳ در عوض تزیین دیوارها و ایوانها و منبرها و محرابها به حد زیاد معمول است. تزییناتی از روی اشکال مطرز گیاهی و صور هندسی و کوکی شکل بانوشتهای زیبا و پر نقش و نگار عربی آیات قرآن تلفیق می گردد (به خط کوفی، نسخ، ثلث و غیره). این تزیینات به یاری قطعات آجر پخته و کله کاری بر روی سنگ و با گچبری صورت می گرفته. از قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) و به ویژه از قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) به این طرف در ایران و کشورهای نزدیک آن تزیین دیوارها و ایوانها و گنجه را به وسیله روپوش کاشی و یا موزائیک چند رنگ کاشی بانوشتهای زیبا به عمل می آوردند. محرابها و منبرها نیز به وسیله تزیینات باشکوه به صورت کله کاری بر سنگ و چوب و گچ و مرمر مزین می گشتند، یا با کاشی مرقع و یا قطعات یراق تزیین می یافتند. محرابهای گچبری شده در مساجد اصفهان و ابرقو و بطام و غیره محفوظ مانده است. گچبری محراب یکی از تالارهای جنبی نماز مسجد جمعه اصفهان که در سال ۱۳۱۰ م (۱۲۹۰ هـ) از طرف اولجاپتوخان مغول هدیه شده شایان توجه خاص است. محراب زیبایی که از لحاظ هنری بسیار عالی است و مربوط به سال ۱۲۲۶ م (۱۲۰۳ هـ) و در کاشان است، محفوظ

۱- در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) به جای مسجد قرن نهم میلادی (سوم هجری) که طاقه حریف گفته بود ساخته شد و بین فرهای ۱۴ م و ۱۶ م (۵۸ و ۵۹ م) تعداد بنا شده و توسعه یافت. (این مسجد دارای ۴۷۰ طاق است).
 ۲- در سال ۱۴۱۲ م (۸۲۵ هـ) توسط استادی به نام قوام الدین شهرآزی و به امر ملکه کورمقاده، نوه سلطان شاه رخ تیموری، ساخته شد.
 ۳- مدتی از مراد قبه دینی مساجد ایران و آذربایجان خردی بعداً تصاویری از پیاوران و امامان و اولیا هدیه می نمود (در این باره به فصل دهم رجوع نمود)

مانده است.

در ایران نوع دیگری از اماکن مذهبی نیز بسیار دیده می‌شود که همانا مرقد یا «مزار» است که بر مبنای ائمه شیعه و پهلزماندگان ایشان (به اصطلاح «امامزادگان») و دیگر اولیای اهل بیت می‌کنند. در بسیاری از موارد این مزارها با مسجد کوچک گنبدداری مربوط است.

از زمان قدیم در هر مسجدی مناره‌هایی برپا می‌شده (یا «منار»). مناره‌ها برج گونه - هایی هستند که مؤذن از فراز آن اذان می‌گوید و مؤمنان را به نداءای فریضه دینی می‌خوانند. مناره نخستین بار، در زمان امویان در شامات (سوریه) پدید آمد. دانشمندان مختلف اظهار عقیده می‌کنند که «منار» در اصل از مغرب (از ستونهای پادگار یونانیان) و یا ایران و یا حتی از یونانیان (عقیده اخیر بسیار مشکوک است) اخذ گردیده. معماری انواع مناره‌ها در میان مسلمانان متنوع است. یکی از قدیمیترین مناره‌هایی که تاکنون محفوظ مانده منار الملو به است در سامراء نزدیک بغداد (قرن سوم هجری) که پنجاه متر ارتفاع دارد و به شکل مخروطی مقطع است و از بیرون پلکانی مارپیچی دارد. در ایران قدیمیترین مناره‌هایی که محفوظ مانده به شکل برجهای هشت ضلعی است. یکی از انواع بسیار زیبای این نوع، مناره‌ای است که در خزنه محفوظ مانده (نیمه اول قرن یازدهم میلادی). از این گونه مناره‌ها در دامغان و سمنان و اصفهان و دیگر جاها نیز وجود دارد. نوع متأخر مناره همانا برجهای باریک و بلند و مدور (استوانه‌ای شکل) است که در قسمت بالاندکی تنگتر می‌شود. نمونه‌هایی از این مناره‌های اصفهان: مناره مسجد سین (قرن ششم هجری)، و مروان منار (قرن هفتم هجری) سرپان منار (قرن ششم - هفتم هجری، ارتفاع ۴۲ متر) و غیره. گاه نیز مناره‌های مختلط هشت ضلعی - استوانه‌ای (در پایین هشت ضلعی و در قسمت بالا مدور) دیده می‌شود. از آن جمله است: چهل دختران منار (۵۰۱ هـ) و زیبار منار (قرن ششم - هفتم هجری) و غیره. در اصفهان، در داخل منار پلکانی مارپیچی و در بالای آن غلام گردش با به اصطلاح بالکونی کوچک که به فارسی «گلست» گویند وجود دارد. علی‌الرسم مناره‌ها را با ترکیب آجرهای تزیینی زینت می‌دادند، ولی بعدها با طلعات کاشی مزین ساختند. گاه نیز دو منار بر دو سمت ایوان منخل مسجد برپا می‌داشتند. اکنون در ایران وظیفه بسوی اصلی مناره، یعنی اذان گفتن از فراز آن، تقریباً به بونه فراموشی سپرده شده است. اکنون «اذان» را از ایوان منخل مسجد می‌گویند و بدین منظور بر فراز آن حجره گونه کم ارتفاعی قرار می‌دهند. مناره‌ها در حال حاضر فقط جنبه تزیینی خویش را محفوظ داشته‌اند.^۱

مدرسه‌ها در اسلام نقش نمایانی بازی می‌کرده‌اند («مدرسه» کلمه‌ای است عربی به معنی محل درس گفتن که از درس یعنی «آموختن» و «نشین درس» می‌آید. از این ریشه اصطلاح

۱- البته به طور کلی چنین نیست. هنوز در بسیاری از مساجد ایران از فراز مناره‌ها اذان می‌گویند. -

عربی «درس» بمعنی «تعلیم»، «سخترانی برای شاگردان» و «تدریس» و «مدرس» و «مدرس» محل خواندن قرآن^۱ و کلمه عربی - فارسی «درس خانه» آمده است. ریشهٔ عبری میانه و سریانی *drs* به معنی «تعلیم و تدریس» است و از اینجا کلمهٔ عبری «مدرس» بمعنی «علم»، تفسیر قانون دینی، و کلمهٔ عبری *bel ha midras* یعنی «خانهٔ علم، مکتب، کتبه»^۲ مأخوذ است و همچنین کلمه *madraše* سریانی بمعنی «کلمات حکمت آموز (بشعر)». نخست در مساجد بزرگ مجالس درس برای هر يك از فقها و علماء و مدارس یا مجالس درس دائمی در مساجد بزرگ وجود داشته. نمونهٔ ویژهٔ مدرسهٔ اسلامی (متوسطه باعالی) که به طور کلی علوم دینی و وقت در آن تدریس می‌گشته و «مدرسه» نامیده می‌شده است، در قرن چهارم هجری، در بخش شرقی قلمرو خلافت (آسیای میانه و خراسان) به وجود آمد و زان پس به بخشهای غربی منتشر شد. آکادمیسن و.و. بارتولد می‌گوید که سازمان داخلی مکتب مسیحی سریانی^۳ تأثیر اندکی در مکتب عالی اسلامی یا «مدرسه» داشته. در عوض به عقیدهٔ و.و. بارتولد شیوة زندگی «بهاره» بوداییان که در همین حال هم صومعه بودوهم مکتب، در سازمان مدرسهٔ اسلامی مؤثر بوده و یا به نظر اقوی سازمان و شیوة زندگی «صومعه - مکتب» - های مانوی آسیای میانه در مدارس اسلامی نفوذ کرده^۴. ولی این عقیده را نمی‌توان ثابت شده شمرد.

مدرسه هم مکتب بود و هم محل زندگی طلاب. طلاب در حجرات و ویژهٔ مدرسه زندگی می‌کردند و درسهای مدرسان را استماع می‌نمودند و به خواندن کتابهای سرگزیده اشتغال می‌ورزیدند. طلاب می‌بایست در مدرسه زندگی زاهدانه‌ای داشته باشند. ورود زنان به مدرسه ممنوع بود. طلاب متأهل می‌توانستند فقط گاه‌گاه - علی‌الرسم هفته‌ای یک بار - غیبت کرده به دیدن زن و خانهٔ خود بروند. طلاب حق نداشتند به کار جسمانی پردازند. تدریس به زبان عربی صورت می‌گرفته. موضوع درس به‌طور کلی قوانین و فقه اسلامی و قرائت و مطالعهٔ قرآن و «تفسیر» و احادیث و غیره بوده. ولی در بعضی مدرسه‌ها علوم غیر مذهبی نیز تدریس می‌شده. همیشه و در همهٔ مدارس صرف و نحو و قواعد الفقه عربی و منطق و غیره نیز فرا گرفته می‌شده. مدت معینی برای تدریس وجود نداشته. طلاب می‌توانستند در مدرسه بمانند و دروس مدرسان را حتی تا پایان عمر گوش کنند^۵. در بیشتر موارد طلاب می‌بایست خود متکفل معیشت خویش باشند و غذا تهیه

۱- اصطلاحی است مربوط به مدارس اسلام. [۱۰۷] ۲- طبری به انگلیسی و اوقات متقدم می‌گوید که به هنگام حیرت پیامبر به مدینه در آن شهر بیت، خانه - مدرسه وجود داشته. ۳- مشهورترین مدرسه‌های عالی سریانی مسیحی (سطوری) در لرهای پنجم تا هفتم میلادی در مسبین (بین النهرین علیا) و گنجه‌پور (خوزستان) وجود داشته. ۴- در آسیای میانه و ناحیهٔ بلخ - به هنگامی که سرزمینهای مزبور به دست اعراب فتح شد (قرن هفتم و هشتم میلادی) عدهٔ کثیری بوداییان و مانویان می‌زیستند. مانویان حتی در قرن پانزدهم - میلادی (پنجم هجری) نیز در سمرقند وجود داشته‌اند. ۵- زندگی طلاب مدارس آسیای میانه در قرن ۱۹ به صورتی در «خاطرات» صدرالدین منی لث غناسی و قاهر قاسمی تاجیک که خود از طلاب مدرسهٔ مشهور میر عرب در بخارا

کند. مدرسه‌ها نیز مانند مجلعه موقوفاتی داشتند یعنی اموال غیرمنقول پردآمدی (از لیل مزارع یا روستاییانی که در آن آبادی می‌زیستند، و باغها و ناکستانها و آسیابها و — در شهرها — دکانها و بازارها)^۱. ولی درآمد موقوفه‌های مزبور با اتمام صرف نگهداری مدرسان و دستیاران ایشان و دیگر خصلت و همچنین تعمیر و مرمت بناها و غیره می‌گشت است^۲.

شیوه معماری بنای مدرسه‌ها در سرزمینهای مختلف اسلامی متفاوت است. در آسیای میانه و ایران نشئه معماری مدرسه‌ها به‌طور کلی همان است که در مورد مسجدهای جامع معمول بوده: یعنی حیاطی چهارگوش یا مستطیل که گرداگرد آن طاقناهمایی — غالباً دوطبقه — وجود داشته با چهار ایوان مرتفع. زیر طاقناهمای اطراف حیاط حجرات قرار دارند و در گوشه‌های حیاط «درس‌خانه» ها. در آغاز در سرزمینهای یادشده گاه مدرسه با خانقاههای دویشان نسوأم بوده^۳ و فقط بمرور زمان از آن امکنه جدا شد. در ایران و آسیای میانه تلفیق مدرسه و مسجد — غالباً با مسجد جامع — نیز رسم شده بوده.

مسلمانان کسی را که نماز با صلاۀ مقرر روزانه و جمعه را رهبری می‌کند و پیشانی صفهای نمازگزاران می‌ایستد «امام» (جمع عربی آن «ائم» به معنی «کسی که پیشانی می‌ایستد»، «پیشوا» و «پیشواز» از کلمه «ام» «در پیش ایستادن» و رهبری کردن (نماز)^۴ می‌گویند.

در دوران حیات پیامبر، در جامعه اسلامی مدینه (۶۲۲ - ۶۳۲ م) شل امام یعنی پیشوایی نماز را خود محمد (ص) انجام می‌داد. در دوران چهار خلیفه نخستین (خلفای راشدین) و در عهد امویان انجام نماز جمعه را در پایتخت (نخست در مدینه و زان پس در دمشق) شخص خلیفه به‌عهده می‌گرفت. در نواحی و سرزمینهای خلافت این شل را والیان و یا تابعان ایشان انجام می‌دادند و در لشکرها، سرداران امامت حمايت را به‌عهده داشتند. این عمل از کمال مطلوب حکومت دینی ناشی می‌شده: معتقد بودند که جامعه دینی اسلامی و دولت عربی، واحد تفکیک‌ناپذیری است. هیچ صنف روحانی ویژه‌ای وجود نداشت، ولی نمایندگان دولت رهبری ادای مراسم و تشریفات دینی اسلامی را نیز به‌عهده می‌گرفتند.

—
 بوده شرح دادیم. معنی منفرد است که شهادت زدن از طرف هفتاد و هشتاد نفر، تا آن زمان لا یشهر باقی مانده بود. به طور متوسط ۱۶ سال صرف لغت می‌گفته که ۵ سال آن برای فرا گرفتن زبان و صرف و نحو عربی بوده.
 ۱ — بازگشتن و پیوستن این گروه دکانهای مولود را کراهه می‌کردند و مال الاجاره آن را به مساعد و بخاری می‌پرداختند.
 ۲ — گاه مستتر کلمه طرحی «طلاب» نیز داده می‌شد. — ۳ — در باره درویشان و خانقاههای ایشان به‌صورت دوایم رجوع شود.
 ۴ — در عربستان پیش از اسلام رهبر کاروان را که پیشانی خنجران حرکت می‌کرد، «امام» می‌نامیدند. — بعضی هم که در آن رهبری می‌کرد «امام» می‌خواندند. این کلمه در عهد جاهلیت متداول بوده در قرآن به معنی «رهبر روحانی» (قرآن، سوره، آیه ۱۲۴) با «شیوه آموزش» (قرآن، سوره، آیه ۷۸) آمده است.

در زمان عباسان صف قانونگذاران دینی یعنی قبهان^۱ به وجود آمد و همه ایشان را حافظان نافذالکلمه شریعت و قوانین اسلامی می‌شمردند. قبهان از لحاظ دینی، به هیچ وجه با استقنان و پاکیشان مبعی مشابهتی نداشتند. قبهان را واجد موهبت‌الهی خاصی نمی‌شمردند و ایشان قدرت تقدیس ندارند و حق انحصاری برگزیری تشریفات دینی را فاقدند و نمی‌توانند از جماعت انزوا گرفته و باگناهان را یبختند. ولی صف قبهان یا علما عملاً در جامعه، تاحدی همان نقشی را ایفاء کرده‌اند که روحانیان مبعی بازی می‌کنند. در تألیفات گاه قبهان را (ازروی مسامحه) به نام «روحانیان مسلمان» می‌خوانند. صحیحتر آن است که ایشان را به نام صف مشرعیان قانونگذار بنامیم...

از لحاظ نظری هر فرد بالغ مسلمان که قواعد نماز مقرر را بداند و اندکی با زبان عربی آشنا باشد می‌تواند شغل امام را ایفاء کند. ولی از زمان عباسیان اجرای وظایف امامان مساجد را به افراد معینی محول کردند.

کلمه «امام» خود به تدریج سه معنی پیدا کرد. به این شرح: ۱/ در نزد شیعیان «امام» رئیس (امام) رئیس انتخابی (۱۰۵۸) جامعه مسلمانان و دولت اسلامی و در عین حال هم واجد قدرت عالی دینی و هم غیردینی است. به این معنی «امام» همان خلیفه است. «امام - خلیفه» را با کلمه «امام‌الکبیر» تشبیه می‌کردند و مقام او «امامت‌الکبری» بود در برابر امامی که به هنگام نماز در مسجد در پیشاپیش صف نمازگزاران می‌ایستاد. مؤسسان مکاتب فقه سنی نیز به نام «امام‌الکبیر» خوانده می‌شوند.^۱ ۲/ در نزد شیعیان «امام» ولایت موروثی است و از آن خاندان محمد (ص) و داماد او علی (ع) شوهر دختر پیامبر، فاطمه (ع)، است. و رئیس جامعه مسلمانان و دولت اسلامی است و مقام امامت را نه مردمان بلکه اراده الهی به او عطا کرده.^۲ ۳/ «امام» مسجد که در نماز جماعت پیشاپیش نمازگزاران می‌ایستد. وی را «امام‌الصغر» و مقام او را «امامت‌الصغری» می‌خوانند. امامان مسجدی جامع (به فارسی - عربی: «امام‌جمعه») از میان قبهانی که واجد معلومات خاص روحانی باشند معین می‌شوند. اشخاص ویژه‌ای به امامت مسجدی کویها و دهکدهها نیز منصوب می‌گردند ولی معلومات دینی ایشان ممکن است بسیار ابتدایی باشد و فقط شهرشان به حسن اخلاق و تدبیر اهمیت دارد. شیعیان ترجیح می‌دهند که این امامان درجه مادون را «یشماز» بخوانند نه امام. مؤذنان نیز از کسان ویژه‌ای منصوب می‌گردند. و باید تشریفات نماز را بدانند ولی به هیچ وجه داشتن معلومات دینی خاصی برای ایشان الزامی

۱- درباره ایشان به فصل پنجم رجوع شود. ۲- درباره نظر شیعیان در مورد امامت - خلافت در فصل ششم مفصل‌تر سخن رفته. درباره مذاهب سنی و مؤسسان آنها به فصل پنجم رجوع شود. ۳- در باره نظریه قبهان در مورد امامت به فصل دوم - که مفصل‌تر در این موضوع گفتگو شده - رجوع شود.

نیت.

در میان مسلمانان [صوفی] مریان روحانی (بامرشدان) گروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند که «شیخ» یا «پیر» اخوت درویشان باشند و نمایندگان جریان عرفانی (صوفیگری) اسلامند. دربارهٔ ایشان در فصل ویژه مربوط به تصوف سخن خواهد رفت.^۱

اکنون مختصراً دربارهٔ مدارای مسلمانان بایروان دیگر ادیان سخن خواهیم گفت. در میان محققان معاصر غربی و اسلام‌شناسان روسی پیش از انقلاب، این عقیده شایع بوده و هست که اسلام دینی است مداراگر نسبت به پیروان ادیان دیگر - به ویژه اگر آن را با مسیحیت در قرون وسطی قیاس کنیم. آکادمین و. و. بارتولد یکتاج کلی بعمل آورده که «تعصب دینی، در جهان اسلامی به شدنی که در میان مسیحیان قرون وسطی وجود داشته نرسیده است»^۲ این نظر را نمی‌توان درست دانست. چون اسلام نیز مانند مسیحیت عهدی لایتنیر که بتوان همچون چیزی ثابت مورد مطالعه قرار داد نبوده، و بدین سبب مدارا بایروان ادیان دیگر و تعصب دینی نیز در احوال مختلفه به درجات متفاوت در آن تجلی کرده و در بیاری از موارد تابع نفوذ عوامل دیگر مثلاً شرایط سیاسی و اقتصادی بوده است.

در دوران فتوحات عرب تازیان نسبت به مسیحیان و یهودیان سرزمینهای نوگشوده متهی درجهٔ مدارا بنحوی می‌داشتند این مدارا پیش از همه چیز بدان سبب بود که اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در درجه‌ای از تکامل قرار داشتند که در آن علی‌القاعده مردم از تعصب نسبت به دین خاصی بیگانه‌اند. نظر قرآن نسبت به یهودیان و مسیحیان - که اهل کتابان می‌شمرده - و پیرو پیامبران دلای وحی (موسی و عیسی) بودعاند - که مسلمانان آن زمان از لحاظ شایستگی با محمد (ص) برابرشان می‌دانستند - مؤید این مدعای وسیع بوده. از سوی دیگر این عمل سود سیاسی نیز داشته، زیرا که در آن زمان مسیحیان اکثریت قاطع ساکنان بسیاری از سرزمینهای نوگشوده توسط عربان را تشکیل می‌دادند، و این خود دولت عربی را ناگزیر می‌ساخت روش مدارا را پیشه سازد و تأیید کند، تا اتباع جدید خویش را با حکومت خلافت سازگار سازد و ایشان را به پرداخت منظم مالیاتها برانگیزد. همین نظر سیاسی موجب شد که خلافت، حق اهل ذمه را^۳ در مورد زرتشتیان نیز قائل شود (و حال آنکه قرآن قط دربارهٔ مسیحیان و یهودیان و صابان [۱۵۹] مدارا را جایز می‌دانسته). امویان و نخستین خلفای عباسی در مورد پیروان ادیان دیگر مدارای بسیار می‌کردند (برعکس امپراطوران بیزانس همان دوران) و تا پایان قرن هشتم میلادی در منابع موجود اخبار موثقی که حاکی از تزیفات منفی نسبت به پیروان

۱- به فضل دوازدهم رجوع شود. ۲- د. و. بارتولد «اسلام» ص ۸۶. ۳- دربارهٔ اهل ذمه، بماتیل رجوع شود.

دیگر ادیان در قلمرو خلافت باشد دیده نمی‌شود.^۱

ولی به میزانی که جریان گرایش به سوی خودالیزم (خودالیزم) جامعه عربی شدیدتر می‌شد، مطلقای اسلام (۱۱۰) نیز نسبت به پیروان ادیان دیگر کاهش می‌یافت. علم ملایم و تبعیض‌دینی در واقع اصل مرجع جامعه‌های خوددالی و ادیان خوددالی هستند. تفسیق نسبت به پیروان دیگر ادیان در عهد خلیفه هارون الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۴ هـ حکومت کرد) آغاز گشت و وی فرمود کلیساها را در نواحی مرزی یزنیطیه (التفور) خراب کند و حقوق مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان را محدود ساخت. این محدودیتها و تفسیقات را به عمر بن خطاب نسبت دادند و گفتند که مفاد آن در یمان منعقد میان مشارالیه و سوفرون اسقف بزرگ اورشلیم درباره تسلیم آن شهر (۶۳۷ م) مسجل بوده. متن اصلی یمان مزبور بعد از مانترسیده و روایات گوناگونی که مورخان عرب از آن نقل کرده‌اند - چنانکه ن. آ. مدنیکوف عرب‌شناس روسی اظهار می‌داند - متونی است که بعدها ساخته شده.^۲ محدودیت‌های حقوقی لعل‌دیه هم‌در زمان خلیفه المتوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ م حکومت کرد) تأیید و تشدید شد. وی پذیرفتن اهل ذمه را به خدمات دولتی منع کرد و کودکان ایشان را از تحصیل در مکاتب مسلمانان بازداشت و مبلغ مالیات سرانه یا «جزیه» را افزود و اهل ذمه را مجبور کرد که علامت مشخصه‌ای برالبه خویش الحاق کند. و بر فراز منخل خانه - هایشان صورت شایطین را رسم کند و فقط سواد قاطر و خر شوند و کلیساها و کتبه‌هایی را که پس از فتح اعراب ساخته شده بود ویران ساخت.

تشدید تعصبات دینی میان توده مسلمانان از آغاز قرن دهم میلادی (چهارم هجری) به صورت بارزی مشهود می‌گردد (نماز زمان جنگهای صلیبی - برخلاف آنچه برخی از محققان می‌پندارند). در قرن دهم میلادی، قتل و غارت مسیحیان (در سوریه و مصر)^۳ وقوع یافت. در زمان خلیفه‌الحاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ حکومت کرد) تعقیب و زجر مسیحیان و یهودیان در مصر و سوریه بهوجهی که از لحاظ شدت و بیرحمی بی‌سابقه بوده صورت گرفت.^۴ در قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) تعقیب و تفسیق نسبت به ابیان در مصر بارها به تکرار پیوست.

در ایران موضوع منع لعل ذمه از تصدی خدمات دولتی چندبار تکرار شد و از آن جمله بود در زمان سلطان طغرل یک سلجوقی (از ۴۳۰ تا ۴۵۶ هـ حکومت کرد). موجی از تفسیق و قتل و غارت یهودیان ایران و عراق را (به‌ویژه در بغداد) در سال ۴۱۲۸۹ (۸۶۸۸) فراگرفت.^۵

۱- قط موارد نادری از تعقیب و تفسیق نسبت به مردمان یهودیان مسلمان، که آن هم مطلق سیاسی داشت، دیده شد. اخبار منابع متأخر درباره محدودیت‌هایی که گویا در زمان سر دوم (از ۹۹ تا ۱۰۱ هـ حکومت کرد) برای اهل ذمه قائل شده بود، به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. ۲- رجوع نمود به: ن. آ. مدنیکوف «تفسیق از زمان فتح آن توسط اعراب تا جنگهای صلیبی - بنا به منابع عربی» ص ۱۶۳-۱۶۴. ۳- همانجا، ص ۸۰۹ و بعد. ۴- درباره جزئیات به منابع ص ۵۲-۸۳ رجوع نمود. ۵- تاریخ و سافه چاپ سنگی متن فارسی - پهنی، سال ۱۲۶۹ م ۲۳۷ ر بعد.

چون در زمان غازان خان مغول در سال ۶۹۵ هـ اسلام مجدداً دین رسمی و دولتی ایران گردید (پس از قریب ۷۰ سال سلطنت خانان بت پرست مغول) در همان سال ۶۹۵ و ۶۹۷ هـ^۱ دوج جدید قتل و غارت علیه مسیحیان و یهودیان در بلاد ایران و عراق برخاست و پیروی از کیش بودا، که بعد از فتح مغول در ایران رخنه کرده بود، ممنوع گشت.

موارد مذکور نمونه‌هایی از تجلی تعصبات مذهبی هستند و می‌توان نظایر بسیار دیگر ذکر کرد. ولی در اینجا به ذکر همین قدر اکتفا می‌شود. وضع اهل ذمه در دولتهای اسلامی در ادوار گوناگون گاه بهتر و گاه بدتر می‌شده و غالباً این تغییرات تابع علل اقتصادی سیاسی بوده. در این موارد عملاً اغلب از موازین حقوقی قه‌اسلامی عدول می‌شده مثلاً از لحاظ نظری در قه مکتب حنفی (اسلامی)، نسبت به اهل ذمه بیش از دیگر مکاتب قه سنی اسلامی و شیعه، ملایمت نشان داده شده است. معیناً در ترکیه عثمانی که قه حنفی را دولت به رسمیت شناخته بوده وضع مسیحیان آن سامان بدتر از حال و روز مسیحیان ایران در عهد صفوی بوده (قرن دهم و یازدهم هجری) و حال آنکه در زمان صفویان مذهب شیعه امامیه در ایران سیادت داشته. این عدم انطباق جنبه نظری با عمل، زاده علل سیاسی بوده است: ترکیه عثمانی دائماً گاه با این و گاه با آندولت مسیحی اروپایی در جنگ بوده و گهگاه نسبت به اتباع مسیحی خویش عدم اعتماد نشان می‌داده.

برعکس از لحاظ ایران عهد صفویان، ترکیه عثمانی دشمن اصلی شمرده می‌شده و صفویه برخی از دولتهای اروپایی را همچون متحدهای نظامی خویش محسوب می‌دانسته‌اند. دولت صفوی از مسیحیان به طور کلی و در درجه اول از بازرگانان ارمنی و بلغاریان کاتولیک همچون عمال تجاری و سیاسی (به خصوص در صادرات ابریشم) برای ارتباط خویش با دول اروپایی استفاده می‌کرد. اما وضع یهودیان در قرنهای شانزدهم و هفدهم میلادی، در ترکیه عثمانی بهتر و در ایران عهد صفوی بدتر بوده.

بر روی هم می‌توان گفت که وضع حقوقی اهل ذمه در کشورهای مسلمان قرون وسطی مشابهت بسیاری با وضع یهودیان در اکثر ممالک اروپای غربی داشته (مثلاً امپراطوری مقدس روم و لهستان و نیز و غیره). در کشورهای اسلامی اهل ذمه حق ادای مراسم دینی خویش را حفظ کرده بودند (ضمناً باید گفته شود که این حق محدود بوده، مثلاً نمی‌توانستند معابد تازه بسازند و فقط حق تعمیر و مرمت پرستشگاههای قدیم را داشتند). ولی حقوق مدنی ایشان محدود شده بود^۲. از لحاظ نظری نیز نظر علما و روحانیان اسلامی نسبت به یهودیان و مسیحیان به تدریج

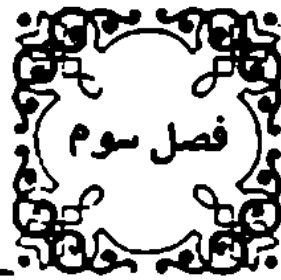
۱- Histoire de Mar Yabalahe III, traduite de syriaque, par J. B. Chabot, Paris, 1893. pp 100-114, 119-121. III. Brosset, Histoire de la Siouanie T. 1. SPB, 1870, pp 280-283.
۲- درباره وضع حقوقی اهل ذمه در اصل ختم فصل بر سخن رفته است

دگرگون شده همسوی بدی گرایید. مثلاً در زمان امویان میان «اهل کتاب» و «مشرکان» بت پرست فرق فاحش قائل بودند^۱، ولی علمای مسلمان ادوار بعدی بیشتر عقیده پیدا کردند که تنها دین واقعی جهان که بخدای واحد ایمان دارد همانا اسلام است و مسیحیان و یهودیان را باید گروه خاصی از «مشرکان» شمرد، مسیحیان را مفسر می دانستند که چرا به تبلیغ و خداوندی عیسی مسیح قائلند و یهودیان را متنب می کردند به اینکه عزیر پیامبر را تا به خداوندی پرستش می کنند^۲... بدین سبب در شمار محدودینهایی که برای «اهل کتاب» مقرر شده بود، مادهای پدید آمد که «ایشان به صدای بلند سخنان خویش را در باره عزیر و مسیح به زبان نیاوردند»^۳، یعنی در حضور مسلمانان، یهودیان از خداوندی عزیر و مسیحیان از خداوندی مسیح سخن نگویند.

زجر و تعقیب پیروان فرقه های مسلمان و «مرتدان» و بخصوص اسماعیلیان و «غلات» فییه از زمان خطبه الملوکل آغاز گشت. در همین حال فیلسوفان آزاد فکر و مرتدان ثنوی که اصطلاحاً زندیقان خوانده می شدند (عربی «زندیق» جمع آن «زندقه») یعنی مانویان و خرمدینان و همچنین مادیون و دهریان^۴ مورد ایداع و تعقیب قرار می گرفتند. تعقیب و ایداعی اینان گاه شلت می یافت (مثلاً در زمان سلجوقیان) و گاه ضعیف. گاه «مرتدان» را سیاست می کردند و دد آتش می سوزاندند. با این وصف باید گفت که این تعقیبات عادتاً تآجگاه صورت می گرفت و آن صورت متظم و لجاج آمیزی را که مثلاً ایداعی «مرتدان» و پیروان دیگر ادیان (غیر مسیحی) دد اسپانیا و پرتغال و در زمان انگلیزیون، با تفتیش عقاید، به خود گرفته بوده، نداشته است (پایان قرن پانزدهم — تا پایان قرن هیجدهم میلادی).

۱- «مشرک» کلمه ای است عربی و جمع آن «مشرکون» است — معنی «کسانی که برای خدا حرکت قائلند» و از «مشرک» به معنی «ابازبودن» باب چهارم «اشرک» «کسی را شرک ساختن» و از اینجا «مشرک» به یک تعبیر به معنی «قائل شدن به» بعد خدایان» است. ۲- این موضوع برقرآن مبتنی است (سوره آیه ۲۵) «و قالت اليهود مزیر ابنه» و قالت النصارى المسيح ابنه» ذلك قولهم باخوامم ضامون قولنا الذين كفروا من قبله، قاتلهم الله، اني بآلهم» «یهودیان گفتند مزیر پسر خداست و مسیحیان گفتند مسیح پسر خداست. این سخنان از دهان ایشان مانند سخنان کسانی است که به اشتراک بوده اند. خداوند ایشان را بکند» که چگونه گمراه نموده». ۳- مثلاً رجوع شود به ماوردی (قرن هفدهم میلادی) ترجمه دوسی در کتاب ن. آ. مدیکوف «الطین از فتح آن توسط امراپ تاجیکهای صلیبی» ۴، ص ۱۳۳۷. ۴- کلمه «المهریه» از قرآن اخذ شده است (سوره ۴۵، آیه ۲۲) «آنان گفتند هیچ چیز جز زندقه کی دهبی ما وجود ندارد. می پرهیزد زندقه کی می کشد هیچ چیز ما را نایب نمی سازد مگر مردود زمان (الا المهریه)» در باره «دهریه» رجوع شود به ۱۴.

M. Horten. "Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam." Bonn, 1912. (د دهرست ذیل کلمه Dahriten رجوع شود).



قرآن

قرآن تعلیمات و احکام و مواظ و سخنانی است که محمد (ص) در زمانهای مختلف به پیروان خویش - از طریق وحی که از طرف خداوند، در حالت خاص وحی به وسیله روح القدس^۱ یا جبرئیل^۲ بروی نازل شده بود - ابلاغ کرده. آیات قرآن توسط مؤمنان بر برگهای خرما و قطعات استخوان و ندرتاً بر پوست نوشته می‌شده، ولی بیشتر از برمی‌شده و به‌محافظة سپرده می‌گشته. همچنانکه سراینندگان، آثار غنی و منظوم عربی (فولکلور-شاعر عامه) را از سر می‌کردند، صحابه^۳ پرشور نیز قرآن را از بر کرده حافظ آن بودند.

قرآن برای مسلمانان کتابی مقدس و پایه دین ایشان است و همان مقامی را دارد که تورات در نظر یهودیان و انجیل در نظر مسیحیان. در سرزمینهای اسلامی قرآن در مساجد و مدارس و خانه‌ها و در طی زندگی روزمره خوانده می‌شده و تا کنون نیز خوانده می‌شود. از نظر نگاه مسلمانان مؤمن، قرآن بر خلاف آنچه دانشمندان اروپایی می‌پندارند، تألیف و پدید آورده محمد پیامبر (ص) نبوده، بلکه *psissima verba* (سخنان اصیل) خداوند است. تئودور نلدکه می‌گوید که «به اعتقاد مسلمانان قرآن کلام خلقت و از مفاد خود آن نیز چنین برمی‌آید. زیرا که فقط سوره اول^۴ دعایی است برای آدمیان. و فقط در موارد معلوم محمد (ص) (سوره ۶ آیه ۱۰۴، ۱۱۴، و سوره ۲۷ آیه ۹۳ و سوره ۴۲ آیه ۸) و یا فرشتگان (سوره ۱۹ آیه ۶۵، و سوره ۳۷ آیه ۱۰۴ و بعد) به صورت اول شخص مفرد سخن می‌گویند و قبل از گفته ایشان کلمات «گفت» یا «می‌گوید» قرار ندارد.

۱- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۱۰۴: «قل تره روح القدس من ربك بالقول ثبت الدين آمنوا وهدى وپبرى للمسلمين» - «بگو، بحق نازل کرد آن (روح را) روح القدس از خلقت تو، تا آنان را که گروهیده ثابت گرداند و از برای هدایت و پندارت مسلمانان».

۲- جبرئیل همچون فالگیر وحی در یکی از سوره‌های متأخر قرآن که در مدینه نازل شده نام برده شده است (سوره ۲، آیه ۹۱).

۳- سوره اول قرآن «الفاتحه» حادی متن نماز اصلی مسلمانان است. درباره کلمه «سوره» به بعد رجوع نمود.

ولی در اغلب موارد همیشه خود خداوند به صورت اول شخص مفرد (من) و یا اول شخص جمع (ما) که پرشکوه تر است صحبت می دارد. در خود قرآن موضوع وحی منزل بودن آن چنین نقل شده است: «در آسمان متن اصلی «ام الکتاب»^۱ یا «کتاب مکنون» (سوره ۵، آیه ۷۸) و با «لوح محفوظ»^۲ وجود دارد. از آن کتاب به تدریج و قطعه قطعه از طریق تنزیل به پیامبر خیر داده شد و واسطه فرشتای بود که به نام «روح» (سوره ۲۶، آیه ۱۹۳) «روح القدس» (سوره ۱۶، آیه ۱۰۳) و بعدها به نام «جبرئیل» معرفی شده (سوره ۲، آیه ۹۱). جبرئیل وحی را در برابر پیامبر بیان می کرد و تکرار می نمود تا بعد به آدمیان ابلاغ شود.

بنابراین پیامبر به پیروان خویش می گفت که قرآن وحی منزلی است از «کتاب آسمانی» خداوند. این اندیشه پیامبر با فکر دیگری نیز مربوط است. بعاین معنی که بخشهایی از «کتاب آسمانی» مزبور به پیامبران پیشین نیز به صورت وحی نازل شده بوده^۳. تورات به موسی و زبور به داود و انجیل به عیسی نازل شد. بدین سبب است که یهودیان و مسیحیان «اهل الکتاب» خوانده می شوند. به گفته پیامبر اسلام کتابهای مقدس اینان به صورت اولیای که داشته قط از لحاظ زبان و شکل با قرآن متفاوت، ولی از حیث مضمون با آن همانند بوده اند. ولی تنها بخشی از کتاب آسمانی (نصیباً من الکتاب)^۴ به یهودیان نازل شد و برخی از وحیها فقط مربوط به یهودیان بوده و بس (مثلاً تعطیل و جشن گرفتن روز شنبه) و به مسلمانان ارتباطی نداشته. محمد (ص) برای اینکه بعاین سوال که چرا در زمان وی کتاب مقدس یهودیان با قرآن مطابقت ندارد پاسخ گوید، می گفت که یهودیان برخی از وحیهای را که برایشان نازل شده از یاد برده و بعضی را پنهان کرده^۵ و جای پارهای از کلمات را نساخان تغییر داده و تحریف کرده اند^۶. بعدها محمد (ص) مسیحان را نیز ملامت کرد که با انجیل چنین کرده اند. از این مقدمات چنین نتیجه گرفت می شد که تعالیم اسلامی دین نوی نبوده بلکه بر عکس همان دین واحد و جاویدان یکپارستی است، که در زمانهای مختلف، به ابراهیم و موسی و داود و عیسی مسیح و دیگر پیامبران وحی شده و بعدها آدمیان بخشی از آن را فراموش کرده و باره ای را هم تحریف نمودند. بالتجیه خداوند محمد را برگرد تا دین اولین و واحد یعنی دین ابراهیم و موسی و داود و عیسی و قرآن - کتاب اصلی خداوند را احیا کند. مفهوم کلی وحی که از طریق پیامبران به آدمیان ابلاغ شده کاملاً با تصوراتی که یهودیان و مسیحیان درباره وحی و پیغمبران داشته مطابقت داشته. قرآن را مسلمانان غیر مخلوق می دانند و معتقدند که از ازل وجود داشته [۱۱۱].

۱ - قرآن، سوره ۳۳، ۳۴: «ام الکتاب» یعنی «متن اول کتاب» - «متن اصلی» ۲ - قرآن، سوره ۵، آیه ۷۸ - ۲۱-۱۲۲ «بنی مر قرآن مجید فی لوح محفوظ». ۳ - قرآن، سوره ۴، آیه ۱۶۱. ۴ - قرآن، سوره ۱۳، آیه ۱۲۲ «نسباً من الکتاب»، قرآن، سوره ۲۶، آیه ۱۹۳. ۵ - قرآن، سوره ۵، آیه ۷۸. ۶ - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۰۳. ۷ - قرآن، سوره ۴، آیه ۷۸: «سوره ۵، آیه ۱۶ و ۲۵».

کلمه «قرآن» را (از ریشهٔ عربی «قرأ» «خواندن») علی‌الرسم به «قرائت» تعبیر و ترجمه می‌کردند.

این ترجمه‌گویی در بعضی جاهای قرآن تأیید می‌شود^۱. ولی معنی را بجزتر کلمه «قرأ» در آن زمان «بصلاى بلند خواندن» یعنی «از بر خواندن» بوده و ضمناً از روی کتاب خواندن، حتی و واجب نبوده و اغلب در مورد «بصلاى بلند و خوش خواندن» اطلاق می‌شده. این کلمه در بعضی جاهای قرآن به معین معنی استعمال شده است^۲. به عقیدهٔ محققان معاصر کلمه «قرآن» به معنی تحت‌اللفظی «خواندن کتاب مقدس مسلمانان بصلاى بلند و از بر» را می‌رساند. کلمه کتاب، به معنی «نوشتهٔ مقدس» و «قرآن»، به طور مترادف و هم معنی به کار رفته است. محمد (ص) کلمات «قرآن» و «کتاب» را نه تنها در مورد مجموع «وحیهای» خویش (که پس از مرگ او گردآوری شده و به صورت کتابی واحد ملون گشت) به کار برده، بلکه دربارهٔ هر یک از «وحیها» - دراز و یا غالباً کوتاه - نیز استعمال کرده است. وی هر یک از «وحی» - ها و یا قطعات کتاب آسمانی را سوره (عربی) نیز می‌نامیده.

پس از محمد (ص) فصول قرآن به همان نام «سوره» نامیده شدند^۳. کلمه «سوره» را نلکه از «سوره» به معنی «ردیف» و «خط وسطی» که در زبان متأخر عبری آمده مأخوذ می‌داند^۴. ولی ظاهراً محمد (ص) این کلمه را با مفهوم و تصور «کتاب آسمانی» مربوط می‌ساخته و در عهد وی به بخش و یا قطعه‌ای از کتاب مزبور اطلاق می‌شده^۵. سوره‌ها از آیات ترکیب یافته و حتی در زمان حیات پیامبر نیز کلمه «آیه» به این مفهوم متداول بوده که معنی تحت‌اللفظی آن «نشانه و علامت» است. و لزان «معجزه و کار عجیب» نیز مفهوم می‌گردد (در زبان عبری میانه *ot* به همان معنی آمده است).

اما باید در نظر گرفت سوره‌های قرآن بدان شکل ملون و انشا شمای که به دست ما رسیده با سوره‌هایی که مستعان محمد (ص) با دداشت کرده و یا همچون «وحی منزل» از بر می‌کردند فرق دارد. محمد (ص) غالباً آیات تازه‌ای به سوره‌های پیشین قرآن می‌افزوده. در زمان انشا و تدوین قرآن آیاتی که مربوط به زمان دیگری بوده به برخی سوره‌ها منضم شده.

۱- قرآن، سوره ۹۶، آیه ۱-۵: «الراء باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق. الراء وربك الاكرم. الذي علم بالقلم. علم الانسان ما لم يعلم». «بحران، به نام خداوند خویش که آفرید آدمی را از ذره (خون). بحران خداوند بسیار بکرمت را که دانش را از راه لطم مطا کرد. به آدمی دانایی داد دربارهٔ آنچه نمی‌دانست». نلکه معتقد بوده که کلمه الراء را در اینجا به معنی «تبلیغ کن و دعا کن» باید فهمید.

ص ۶۵ (Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans) هم از او: "Der Qoran" ص ۲۵.

۲- قرآن، سوره ۲۵، آیه ۱۷-۱۸ و سوره ۸۷، آیه ۶ و غیره. در این جا ما قاری را بر حلد دانت است که هنگام «قرائت» چیزی از متنها فراموش نکند. و بنا بر این معلوم است که صحت از خوش‌خوانی از بر و بصلاى بلند در میان است - «حوالین از روی کتاب (رجوع خود به سوره ۶۹، آیه ۱۹ و سوره ۷۳، آیه ۲۵ و غیره).

۳- Th. Nöldeke, Der Qoran ص ۲۵ - «حایبا». P. Buhl, Kur'an ص ۴۰ - دربارهٔ تدوین و انشای قرآن به بعد رجوع شود.

اینکه آیا لهجهای که در آن زمان در حجاز و به ویژه در مکه متداول بوده در زبان قرآن تأثیر داشته یا نه؟ پاسخ این سوال دشوار است زیرا که نمونه‌ای از آن گویش در دست نیست. لافولرس معتقد است که زبان قرآن، زبان محاوره‌ای عامه اعراب شمالی آن عصر بوده^۱. این عقیده را نلدکه رد کرده، زیرا در روایات قدیمی و مسند ذهابنشناسی دلیلی بر اثبات آن به دست نیامده. از دیگر سو به سبب فقدان علامات مصونها (اعراب و اشکال) در قدیمیترین متن قرآن نمی‌توان گفت که آیا در تلفظ محمد (ص) ویژگیهایی وجود داشته یا نه.

زبان قرآن از بسیاری جهات با زبان ادبی شعر عربی یا دقیقتر گوییم، زبان فرهنگ عامیانه قرنهای ششم و هفتم میلادی فرق دارد. در قرآن کلماتی مأخوذ از دیگر زبانهای سامی وجود دارد؛ مثلاً از زبانهای عبری و آرامی و سریانی و حبشی باستانی (Ghez). این کلمات غالباً به شکل تحریف (تغریب) شگای به کار رفته‌اند^۲...

سبک ادبی قرآن نثر منقحی است. این سبک در عرب «مجمع» (۱۱۲) می‌نامد و عبارت است از اینکه آبانی که در کار هم قرار گرفته‌اند با کلمات همصوت که جانشین قافیه است ختم شوند و یا به جملاتی مکرر، مانند تهلیل سرود، پایان یابند.

قرآن از جنبه شاعرانه خاص خویش بی بهره نیست. مثلاً سورهای شانزدهم و پنجاه و هشتم بسیار شاعرانه و پراز تمثیلات است. به ویژه در سورهای مقدم مکی قرآن، شور و روح و هیجان فراوان که در عبارات و تمثیلات و تشبیهات مکنون است به چشم می‌خورد. مثلاً تصویر اوضاع زمین و نفوس پیش از «روز قیامت» چنین تصویر شده: «آنگاه که خورشید دهم پیچیده شود و آنگاه که ستارها فرو ریزند و آنگاه که کوهها از جای خود حرکت کنند و آنگاه که شتران آبشن بار نهند و آنگاه که وحوش گرد هم آیند و آنگاه که دریاها به جوشش در آیند و آنگاه که نفوس جفت کرده شوند و آنگاه که دختران زنده در گورد کرده مورد پرسش قرار گیرند که به کدام گناه کشته شده‌اند و آنگاه که نامعها گشوده شود و آنگاه که آسمان کنده شود و آنگاه که دوزخ فروخته شود و آنگاه که بهشت نزدیک شود نفس خواهد دانست که چه چیز برای خود آماده کرده»^۳. با نمونه قطعه‌ای دیگر در همین موضوع به شرح زیر: «چون زمین خرد و کوفته کوفته شود هنگامی که خدای تو آید و با وی فرشتگان صف صف، در آندوز که دوزخ آورده شود در آندوز آدمی بند گرد بولی از آن بند چسود؟^۴ و یا: «روزی که آنان (= کفار) از گورهای بیرون آیند با همان شتابی که (جنگجویان) به سوی پرچم افراشته می‌تابند خواری چشمان فرو افتاده ایشانرا تعجب

۱- Karl Vollers. Volkssprache und Umgangssprache im alten Arabien. Strasburg. 1900. ۲- برای توضیح رجوع شود به Th. Nöldeke, Der Quran ص ۴۰ - ۴۰.

۳- قرآن، سوره ۸۱، آیه ۱-۱۴ «إنا الفس کورت، و اذا النجیم انکسرت، و اذا الجبال صیرت...»
۴- قرآن، سوره ۸۸، آیه ۲۲ - ۲۳: «کلا لیا دکتالاری دکتا دکتا و جاء دکتا و الکتک منا منا...»

خواهد کرد. چنین خواهد بود روزی که تهدیدشان می‌کند. «... یوم یخرجون من الاجداث سراعا کانهم الی نصب یوفضون. خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلك الیوم الذی کانوا یوعدون»^۱. وبا دیگر: «انخذلوند خویش پوزش طلید. لویرای حقو شما آماده است او به آسان می‌فرماید تا باران فراوان برای شما یابد و اموال و فرزندان شما را بیار خواهد کرد، بشما باقها عطا می‌کند، به شما رودها عطا می‌کند.» «قلت استغفروا ربکم انه کان غفارا. یومل السماء علیکم مدرارا. و یمدکم باموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا...»^۲. تعلیمات و اخبار سورهای مکی با سوگندهای پر حرارت توأم است. مثلا: «سوگند می‌خورم به شفق، به شب و هر آنچه از آن تاریک شود، به ماه چون تمام شود» «فلا اقسم بالشفق. واللیل و ما و سق. والقر لذا اننی»^۳. سوگند می‌خورم به آسان، سوگند می‌خورم به «طارق» (ستاره صبح) تو چگونه نیک بدانی که «طارق» چیست؟ ستاره درخشان‌ای است «والسما و الطارق. وما ادبک مع الطارق. النجم الثاقب»^۴. «قسم به آسانی که باران می‌بارد، قسم به خاکی که علف می‌رویاند» «والسما ذات الرجع. والارض ذات الصدع»^۵ و قسم علیهنا...

ولی بک محمد (ص) که در آغاز شاعرانه بوده به تدریج خشک‌تر و ثری‌تر و یکسوخت‌تر می‌گردد. اکثر محققان اروپایی معتقدند که قرآن به‌منوان اثری ادبی - قابل مقایسه با آثار منظوم عربی آن‌زمان (که در آن‌زمان از سبب به‌منه منتقل می‌شد و فقط به‌منها در قرن هفتم و نهم مضبوط و مدون گردید) نیست و در قرآن صنایع بدیعی و معانی یانی بیش از افکار شاعرانه وجود دارد.^۶ قرآن در محیط اسلامی همچون اثری ادبی که نظیر و همانند ندارد شناخته شد [۱۱۳]. و گرچه موازین و قواعد زبان عربی در تحت تأثیر منظومات و اشعار اعراب زمان جاهلیت - پیش از اسلام - مکنون گشته بوده [۱۱۴]، معینا قرآن در تکامل بعدی آن زبان بسیار مؤثر بوده است. قرآن واحادیث^۷ بنای قوانین دینی و فقه اسلامی که دو «ریشه و اصل» شریعت شمرده می‌شوند بوده است. تفسیر قرآن مستلزم مطالعه دقیق لغات و ساختمان دستوری آن بوده و این عمل به نوبه خود محرک پیدایش فقه‌اللفه و فرهنگ‌نویسی عربی گشته. به‌منها مطالعه قرآن واحادیث یکی از سه منبع تاریخ‌نگاری اعراب بوده.^۸

قرآن، در زمان وفات محمد (ص)، مجموعه بی‌نظمی از قطعات «وحی»ها بوده که عده‌ای از صحابه پیامبر ضبط کرده و با بعضی از اصحاب از بر کرده بودند. بنا به روایت شایع در میان

۱- قرآن، سوره ۲۰، آیه ۴۳-۴۴. ۲- قرآن، سوره ۷۱، آیه ۱۰-۱۲. ۳- قرآن، سوره ۸۴، آیه ۱۶-۱۸. ۴- قرآن، سوره ۸۶، آیه ۱-۳. ۵- قرآن، سوره ۸۶، آیه ۱۱. ۶- برای جزئیات بیشتر رجوع شود به: Th. Nöldeke. Der Qoran, ۲۸-۴۰. ۷- درباره احادیث به‌منصل چهارم رجوع شود. ۸- در این باره رجوع شود به: C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I, ۱۳۳ ص

مسلمانان در عهد ابوبکر پیم آن می‌رفت که قرآن هم‌ا یا کلا از دست بیرون زیرا که در طی نبردهای خونینی که میان مسلمانان و مصله کذاب و دیگر یامبران دروغین - که در رأس نهضت‌های تجزیه طلبانه اعراب قرار گرفته بودند - و در ۳۲-۶۳۲ م وقوع یافته بود، بسیاری از صحابه که قطعه‌های ددازی از قرآن را ازیر بودند درگشتند. با این وصف کائناتی ثابت کرده که بیشتر کشته شدگان آن پیکارها از نو مسلمانانی بودند که با طبع به هیچ وجه نمی‌توانستند حافظ قرآن باشند.^۱

عمر، ظاهراً، متبرک تنوین مجموعه متن رسمی و جامع قرآن بوده و شاید می‌پنداشته که رواج چنین متی در میان مسلمانان اختلاف نظرهای احتمالی بین آنان را برطرف کرده و به‌ویژه مناقشه‌های سیاسی را بر سر کسب قدرت دفع خواهد نمود. در روایاتی که راجع به تنظیم متن جامع قرآن وجود دارد نکات ابهام‌آمیز بسیار است. فقط این نکته موثوق است که بنا به توصیه عمر، ابوبکر (۱۱۵) جمع‌آوری قرآن را به‌زید بن ثابت ۲۲ ساله که در بازپسین سنین عمر محمد(ص) کاتب وی بوده سپرد. زید مأمور شد تا قطعات قرآن را که در یادداشت‌های اشخاص و با در ذهن ایشان محفوظ مانده بود، گردآوری و مقابله کند و متن جامع را تهیه نماید. وی این دستور را مجری کرد. متن جامعی که زید گرد آورد با خط دشت و بدون نقطه و حرکات بر صفحانی (المصحف) نوشته شد. ظاهراً عمر در کار زید نظارت داشت. ولی این نسخه نخستین قرآن جنبه رسمی نداشت و فقط برای استفاده شخصی پیشوایان جامعه اسلامی اختصاص داده شده بود و نسخ دیگری از روی آن نوشته نشد.

در آن میان در زمان حکومت سخطیفه نخستین، به‌وسیله برخی از صحابه قرائت دیگری از قرآن که گاه از لحاظ ترتیب سوره‌ها و گاه از لحاظ نحوه قرائت برخی از جاها با متن نخستین زید تفاوت داشت، عرضه شد. روایت است که تنوین کنندگان مشون مزبور چند تن از صحابه محمد (ص) - به نام ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود و ابوموسی الاشعری و مقداد بن عمرو بوده‌اند^۲ (فهرست ما بن ندیم) نمونه‌ای از روایات ابی بن کعب و این مسعود به دست می‌دهد^۳). در روایت ابی این کعب دو سوره وجود داشته که در متن رسمی (روایت دوم زید) دیده نمی‌شود و روایت این مسعود هم سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ را فاقد بوده. گنشته از این چهار روایت قرآن، روایت دیگری نیز وجود داشته که محتملاً باروایت نخستین زید یکی بوده است^۴. و روایت مزبور به‌لحاظ مبنای تنوین متن رسمی قرآن در زمان عثمان قرار گرفته.

وجود روایات مختلفه قرآن که باهم متفاوت بوده‌اند (هر چند این اختلافات در جزئیات

۱- س. ۲۱۳ و ج. ۲ "Annali dell'Islam" T. Caetani. L. همچنین رجوع خود ۱۹، P. Buhl. Kur'an
۲- این نام، «فهرست» ص. ۲۶ و ۲۷ - رجوع خود ۱۹
۳- ابن‌الاکبر، جلد ۳، ص. ۶۶
۴- P. Buhl. Kur'an.

کوچک بوده باشد) البته بالقوه خطر ایجاد اختلاف نظر و انشعاب را در جامعه اسلامی، درآینده، دربر داشته. بدین سبب خلیفه عثمان نصیم گرفت روایت رسمی و یا به دیگر سخن متن رسمی را که برای کافه مسلمانان قبول آن اجباری باشد ملون و مرتب سازد. انجام این مهم مجدداً به زهدین ثابت که در مدینه می زیسته محول شد، تا به باری دیگر اصحاب آن را به اتمام رسانند (۵۶۵۱).

برای جمع آوری این متن همه نسخه را که اشخاص متفرقه داشتند از ایشان گرفتند. و پس از مقابله متون و اتمام متن جامع و رسمی، متون متعلق به اشخاص مذکور به صاحبانشان بازپس داده نشد و بهر عثمان متون مزبور را سوزاندند. منظور از این عمل آن بود که متن جدید رسمی و یا به دیگر سخن، روایت دوم زید تها من موجود باشد و همه مسلمانان آن را بپذیرند. به فرمان عثمان بی دنگ پس از اتمام کار چهار نسخه از جمع آوری جدید قرآن تهیه شد. و در نظر بود که در آینده نسخهای جدید قرآن از روی یکی از چهار نسخه بساد شده استخا شود.

به جرئت می توان گفت که عثمان و اطرافیان وی و یا به دیگر سخن، بنی امیه و هواخواهان ایشان که می خواستند متن واحد و رسمی قرآن را پدید آورند (همچنانکه عمر نیز یشر چنین کرد) تنها مقاصد دینی نداشته بلکه یشر تابع منظورهای سیاسی بوده اند. هم در زمان عثمان دستجات منعی و سیاسی آغاز پدید آمدن کردند که به طور مشروط و قراردادی آنان را می توان احزاب هواخواه امویان، و هواخواهان علی (شیعه علی) [۱۱۶] نامید. نارضایی توده های مردم عرب بازیررگان عالی مقام - که در آن اولن بنی امیه مین منافع آنان بودند - روز به روز فروتر می گردید. ظاهراً عثمان و اطرافیان وی که مبارزه اجتاب ناپذیر آینده بر سر کسب قدرت پایشینی می کردند، خواستند وضع و مواقع خویش را منحکم سازند و اقداماتی به عمل آورند که روایات گوناگون و واجد اختلافات قرآن، وجود نداشته، باشد، تا باعث بحث و منازعه واقع نشود و از طرف مدعیان و مخالفان بنی امیه مورد استفاده قرار نگیرد. توان گفت که در حین جمع آوری قرآن تفسیراتی به نفع دسته طرفدار بنی امیه در متن «کلام خدا» داده شد [۱۱۷].

حساب عثمان و اطرافیان وی دایر بر این که روایت رسمی قرآن راهمه خواهند پذیرفت و روایات دیگر کتاب آسمانی نابود خواهد گشت فقط تاحدی دست از آب درآمد و آن هم نه به یکبارگی بلکه بهرور زمان. آنان موفق نشدند همه نسخ قدیمی را از گردش خارج کرده معلوم سازند. گنشته از این عده متابهی کسان که روایات پیشین قرآن را از برداشتد بانی مانده بودند. یکی از صحابه بسیار نزدیک حضرت محمد (ص) به نام عبدالله بن مسعود که از عالمان و حافظان متن قرآن شمرده می شده، و قبل خود روایتی از متن جامع کلام الله ملون ساخته بوده، علیه

روایت جدید اعتراض کرد^۱. بهویژه شیعیان انتقاد شدیدی بهمن فرآن عثمان بهعمل آوردند. ایشان زبد را متهم کردند - و ظاهراً اتهام ایشان بی پایه نبوده - که وی بهمخاطر رضایت عثمان و امویان همه آسانی را که از علی (ع) و با از عنایت پیامبر بهوی و حق اودد جانشینی محمد (ص) سخنی در آن رفته بوده از متن قرآن حذف کرده است. شیعیان عثمان را بهجمل و تحریف متن قرآن متهم می کردند و من باب دلیل اثبات این مدعای خویش، خاطر نشان می ساختند که در روایت رسمی جاهای بسیار هست که ارتباطی با یکدیگر ندارند و روشن نیستند و اشارات مبهمی به برخی حوادث داخلی جامعه مسلمانان مدینه از آن استنباط می شود، و در عین حال حاوی تهدیدهایی نسبت به دشمنان اسلام است، ولی بطور کلی در این موارد نام کسی ذکر نشده است می توان گفت که در این موارد متن قرآن تحریف شده و اسمی که در آن آیات بوده حذف گشته است^۲. شیعیان و عبدالله بن مسعود اصالت سورهای ۱۱۳ و ۱۱۴ قرآن را انکاری کردند [۱۱۸] و خوارج سورة ۱۲ را غیر اصل می دانستند^۳.

به این قرار روایت قرآن عثمان در آغاز از طرف عموم شناخته نشد. و لااقل تا قرن چهارم هجری هنوز نسخی از قرآن که به انشای ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود بوده رواج داشته است. ولی از آنجایی که نسخ اخیر الذکر مرتباً به امر خلفا و حکام محلی ایشان، از اشخاص گرفته شده نابود می گشتند، چند نفری نگه داشتند که روایات دیگر قرآن نایاب شدند و فقط روایت رسمی عثمان باقی ماند. به این سبب حتی شیعیان و خوارج که بسیاری از جاهای روایت مزبور را تحریف شده می شمردند ناچار از متن عثمان استفاده کردند، زیرا متون دیگری باقی نمانده بود.

گرچه روایت عثمان سرانجام بر دیگر روایات رقیب پیروز شد، معینا بسیاری از مسلمانان - نه تنها شیعیان و خارجیان بلکه حتی سنیان نیز - متن مزبور را کاملاً خالی از خطا نمی شمردند و هنگام قرائت به خود اجازه می دادند از متن مزبور عدول کنند [۱۱۹]. در حین قرائت قرآن اختلاف دیگری نیز بروز می کرده، به این معنی که قراء قرآن که کلام مجید را حفظ کرده و در مورد برخی جاهای آن چند نحوه قرائت را بهمخاطر سپرده بودند، اختلاف قرائت را حتی

۱- عبدالله بن مسعود اصلاً از قراءهای پابین جامعه بوده و هم بدین سبب خلفه دوشینی با عثمان نداشت. ابن مسعود در عهد جوانی برده بنی عدیل (طبری، سری ۱، ص ۲۸۱۲) بوده و گفته صاحب خویش را (که از بنو زهره بوده) در مکه می چرانید و زانوی مولای وی کرده و وی در غزوه بدر شرکت جست و سر ابو جهل را ازین جدا کرد. ابو جهل یکی از بزرگان قریش و دشمن عمده محمد (ص) بود. عبدالله بن مسعود را با عثمان بسیار خوب می داشت بلکه دافای بی نظیر احادیث شمرده می شد. در سال ۶۵۳ تا ۶۵۴ هـ در مدینه درگذشت. (رجوع شود به ۱۹)

۲- A. J. Wenslock. "Ibn Mas'ud" El, T. II. باید به یاد داشت که قبل از فتح مکه بهمن مسعود (ص) در سال ۶۲۰ هجری و ابوسهیلان که در رأی آن ظاهر قرار داشت، دشمنان اصلی پیامبر بودند. ممکن است که بعضی از اشارات مبهم و تهدیداتی که دشمنان قرآن وجود داشته مربوط به ابوسهیلان بوده است و ازین منسوب مزبور برای رضای خاطر عثمان و بنی امیه حذف شده. ۳- شهرستانی، ص ۹۵.

زمانی که متن عثمان را در دست داشتند - نیز ملحوظ می‌داشتند [۱۲۵]. نقص خط عربی در آن عهد نیز، از لحاظ اختلاف قرائت و به نتیجه اختلاف تفهم برخی از جاهای قرآن، اهمیت بیشتری - بیشتر از عوامل پیش گفته - داشته. در آن عهد نه تنها حرکات در خط عربی به کار نمی‌رفته و مصوتهای کوتاه و دراز مشخص نمی‌گشته، بلکه عادتاً نقطه‌گذاری هم معمول نبوده و در نتیجه تشخیص حروفی که از حیث شکل همانند و در تلفظ متفاوت بودند، مقدور نبوده است. بدین سبب حروفی که از حیث تلفظ و معنی مختلف بودند بصورتی واحد ترسیم می‌گشتند و این خود باعث می‌شد که بعضی کلمات به اشکال مختلف خوانده شود و تشخیص صورتهای دستوروی دچار اشکال گردد (مثلاً بر حسب تحریر اشکال و اعراب، افعال معلوم و مجهول مشخص می‌شد و بدون اعراب این تشخیص متعذر بوده [۱۲۶]) و به نتیجه فهم متن نیز دشوار شود.

معلوم نیست که نقطه‌گذاری - که محتملاً از سریانی مأخوذ گردیده بوده - در چه تاریخی در خط عربی متداول گشت.^۱ اگر هم نقطه‌گذاری پیش از اسلام اختراع شده بوده، بهر تقدیر در زمان کتابت قرآن عملاً به کار نمی‌رفته. و در فاصله میان پایان قرن اول و نیمه دوم قرن دوم هجری وارد خط عربی گشت.^۲ البته به کار بستن نقطه‌گذاری و - زان پس - حرکات در قرآن^۳، در مورد قرائت بسیاری از کلمات و تلفظ مصونها و معنیها موجب بحث و مناقشه گردید، زیرا که در نسخ نخستین کلام مجید حرکت و نقطه وجود نداشته. بنابراین نتوانستند طریق قرائت واحد و عامی برای قرآن مقرر دلند.

نقص خط و بحثها و مناقشاتی که بر سر قرائت برخی از جاهای متن عثمان در گرفت منجر به پدید آمدن قرائتهای گوناگون گشت. در بعضی از بلاد ظمرو خلافت و به ویژه در مدینه و مکه و بصره و کوفه مکتهای مختلف قراء قرآن نکوین یافت که هر يك تابع یکی از استادان قرائت مکتبی علیحده بوده و پیرو شیوه قرائت او بوده است. میان این استادان نافذ الکلمه ابو عمرو - این الملا (متوفی در حدود ۱۵۳ هـ. مکتب بصری) و الکسانی (تاریخ وفات قبل از ۱۹۰ هـ. - مکتب کوفی) که مدعیان حال یکی از یزرگان نحو و فقه‌اللغه عربی بوده است، از همگان برجسته‌تر بودند. سنت این قراء نافذ الکلمه نخست از سینه به سینه نقل می‌شده و در قرن سوم هجری تألیفات ویرمائی درباره وجوه مختلف قرائت قرآن پدید آمد. و لسی تأثیر تألیفات مزبور پس از ظهور کتاب السبعه، تألیف ابوبکر بن مجاهد التیمی البصری (متولد سال ۲۲۵ هـ. وفات ۳۲۵ هـ) تحت الشماع اثر اخیر الذکر قرار گرفت. این کتاب که از دسترس بیرون رفته، بنای همه کتابهای بعدی بوده که در «علم القرائه» قرآن تألیف شد. این مجاهد برای تفریر و تلوین متن رسمی شیوه

۱- رجوع خود به ۱۵ ص ۲۵۵-۲۶۱ Th. Nöldeke. Geschichte des Qorans. ۲- رجوع خود
 ۱۶ B. Moritz. "Arabie - Ecriture arabe" El. I, p380 ۳- حتی در زمان همان سال که این
 امر (۹۲ تا ۱۷۹ هـ) استعمال حرکات در نسخهای قرآن متداول نبوده (بعضاً با رجوع خود).

قرائت، هفت تن از قراء قرآن را که نفوذ کلامشان در قرون گذشته از دیگران بیشتر بوده، برگزید (از آن جمله ابوصروبن‌العلاء و الکسانی) و به‌مقابله آنها پرداخت. در قرن پنجم هجری طلای اسلامی به‌طور قطع اعتبار کتاب ابن‌مجاهد و هفت تن قراء منتخب وی را به رسمیت شناخت.^۱

زید در حین جمع و تدوین قرآن بادشواریه‌های بزرگ روپوشد. نمی‌توانست موضوع رامبنای تقسیم مطالب قرار دهد، زیرا چنانکه پیش‌گفتیم مطالب مزبور مجموعه بی‌ترتیبی بود از ضبط «وحی» - ها، و در «وحی» واحد غالباً از موضوعهای مختلف سخن رفته بود. زید و معاصران وی نتوانستند ترتیب تقدم و تأخر تاریخی قطعات و «وحی‌های مختلف را معین کنند. هیچ يك از صحابه تاریخ وحی‌ها را به یاد نداشت. در بسیاری از سوره‌ها «وحی‌های مربوط به مواضع و مسائل متفاوت و مختلف، یکجا ذکر شده بود. به این سبب روایت عثمان این اختلاط را برطرف نکرده بود...

زید که نمی‌توانست از قطعات پراکنده، متن جامع و مرتبی - مرتب از لحاظ مضمون و تاریخ «وحی» ها - گرد آورد، مطالب را از روی درازی و کوتاهی سوره‌ها مرتب کرد، به این معنی که طویل‌ترین سوره‌ها در آغاز متن جامع قرار گرفته (سوره ۲، ۳، ۴ و غیره) و کوتاه‌ترین سوره‌ها نزدیک به پایان (کوتاه‌ترین سوره همانا سوره ۱۱۲ است). فقط برای سوره اول (الفاتحه) که حاوی [قرائت] نماز اصلی مسلمانان است و بدین سبب در آغاز قرآن قرار داده شده، و برای سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ که اندکی درازتر از سوره ۱۱۲ است ولی در پایان قرار گرفته استثنا قائل شده (شاید به سبب آنکه حاوی کلمات اهجاز آمیزی است برای حفظ آدمیان از وسوسه ابلیس و ارواح خبیثه‌ای که مطیع وی هتد و مردمان شرور)^۲.

این شیوه وضع و ترتیب سوره‌ها (یعنی از روی درازی و کوتاهی) کار نازک نبوده و اعراب قبلاً در تدوین دواوین هنی مجموعه اشعار آن را به کار می‌بستد. این طریقه در متن تنظیمی عبدالله بن مسعود نیز به صورتی پیگیرتر مراعات شده است.

متن قرآن تنظیمی عثمان که به دست است دلرای ۱۱۴ سوره و ۶۲۰۶ آیه است. سوره‌ها و آیات از لحاظ حجم متفاوتند: مثلاً سوره ۲ (بقره) مرکب است از ۲۸۵ آیه و سوره ۳ (آل عمران) از ۲۰۰ آیه و سوره ۴ (النساء) از ۱۷۵ آیه و قس علیهذا. برعکس، سوره‌های ۹۷ تا ۱۱۴ هر يك از ۳ تا ۱۰ آیه دارند. بعضی از آیات فقط از ۲-۳ کلمه تشکیل شده و بسیاری هم نیم صفحه را اشغال می‌کند.

عناوین سوره‌ها یا بر حسب موضوع و محتوای سوره داده شده (مثلاً سوره ۸ «الأنفال»

۱- Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۲۸۴-۲۸۶ C. Brockelmann.

"Geschichte der arabischen Literatur, T. I. ۱۸۹-۱۸۸ م

۲- این سوره - چنانکه گفتیم - در مصحف تنظیمی عبدالله بن مسعود وجود نداشت.

و سورة ۹ «التوبة» و سورة ۱۲ «یوسف» و سورة ۱۹ «مریم» و سورة ۲۱ «الانبیاء» و سورة ۷۵ «القیامه» و غیره) و یا - در اکثر موارد - به موضوعی که در آغاز، و با گاه در وسط سوره، بدان اشاره شده معنون گشتاند (مثلا سورة ۱۲ «ابراهیم» و سورة ۱۸ «الاسرى، بنی اسرائیل»، و سورة ۳۰ «الروم» و سورة ۶۳ «المنافقون» و غیره). این عناوین پس از دو گفتن محمد (ص) به این سوره‌ها داده شده [۱۳۳]. یکی از طلمای روحانی مسیحی به نام یوحنا دمشقی (پیش از ۱۳۳۰) به عناوین برخی از سوره‌های قرآن [۱۳۳] اشاره می‌کند^۱.

در عنوان برخی سوره‌ها و یا در آغاز پارامی سوره‌های دیگر (بر روی هم ۲۹ سوره) متن قرآنی که در دست است حروف اسرار آمیزی از قبیل «طه» (سورة ۲۰) و «یا حم» (سورة ۳۶ تا ۴۰)^۲ و طسم (سوره‌های ۲۶ تا ۲۸)^۳ و «الم» (سوره‌های ۲، ۳ و ۲۹ تا ۳۲) و «الر» (سوره‌های ۱۰ تا ۱۵)^۴ و غیره دیده می‌شود. علمای مسلمان حدس می‌زدند که اینها حروف اختصاری کلماتی بوده‌اند و معنی رموزی دارند که راز آن را فقط خداوند می‌داند. دانشمندان اروپایی فرضیه‌هایی چند در توجه حروف مزبور دارند که در آن میان فرضیه ت. نلکه که بیشتر به حقیقت نزدیک است. وی عقیده دارد که این حروف را محمد (ص) در آغاز و یا عنوان سوره‌ها قرار نداده بلکه زید اضافه کرده است و اشاره‌ای است به اسامی صاحبان نسخ قطعات قرآن که وی (زید) در تنظیم متن جامع کتاب مجید مورد استفاده قرار داده^۵. در واقع «حم» را می‌توان رمزی از نام «حمزه» و «الم» را مربوط به نام «المفیره» و «الر» را مأخوذ از اسم «الزیر»^۶ و «طه» را از نام «طلحه» و... دانست. ولی رمز بعضی از این حروف تلقیفی گشوده نمی‌شود.

نخست نلکه که - و بعد از او ه. هیر شفلد و ه. باثوئر - به این نکته توجه کرده‌اند که در مواردی چند این حروف رموز در آغاز چندین سورة متواتر تکرار می‌شوند و بدین طریق سلسله‌های کوچکی را تشکیل می‌دهند. محتملا این گونه سوره‌ها مجموعه‌هایی از نسخ «وحی» بوده‌اند که زید آنها را نخواست از یکدیگر جدا کند^۷ و ظاهراً حروف مزبور معرف نام صاحبان سلسله نسخ مذکوره بوده‌اند. ه. هیر شفلد معتقد است که شاید این حروف معرف نام صاحب نخستین نسخه وحی نبوده، بلکه اولین حروف اسامی چند صاحب بوده که نشان

۱- وی عناوین سوره‌های «البقره» (۲) و «النساء» (۴) و «المائدة» (۵) و همچنین «فتر» (جله) (که اکنون در قرآن نیست) را یاد می‌کند. شاید این عنوان سورة هتم (که اکنون «الاعراف» است) و یا سورة ۲۶ (اکنون «الشعراء») بوده است. ۲- «حم» در آغاز همه سوره‌های یاد شده آمده و در سورة ۴۲ «حم منق» لید شده. ۳- «طسم» در سوره‌های ۲۶ و ۲۸ آمده و در سورة ۱۲۷ «طس» است. ۴- در آغاز همه سوره‌های یاد شده و در سورة ۱۲ «الر» است. ۵- ه. ۲۱۵ و پد Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans". ۶- زیدرا در صورت فقدان نقله کناری «الر» را «الز» نیز می‌توان خواند. ۷- رجوع شود ۹: P. Buhl. "Kufaa"

همانند بوده‌اند. مثلاً طبق این فرضیه «طه» بمعنی «طلحه» نبوده، بلکه معرف «طلحه و ابهریره» است. نلکه در يك اثر متأخر خویش برای «حروف مرموز» توجه دیگری پیشنهاد کرده ولی محققان آن را نپذیرفته‌اند. محتمل‌ترین فرضیه همان فرضیه لول نلکه است که هیرشفلد آن را تکمیل کرده [۱۳۳].

محققان اسلام‌شناس موضوع اصالت قرآن و نفاذ کلمه محمد (ص) را، لااقل در مورد متن اصلی کتاب مجید به نحو مثبتی حل کرده‌اند^۱. بهرغم آن که سبک بخشهای مختلف قرآن – و بیشتر سبک قسمتهای متقدم و متأخر آن – متفاوت است، مع هذا کتاب مجید بر روی هم معرف شخصیت محمد است....

بدیهی است و شکی نیست که متن رسمی عثمان (جمع آوری زید) همه قرآندا به صورت نخستین آن حاوی نیست. اینکه در روایت قرآن ایی بن کعب دوفصل وجود داشته که در متن رسمی نبوده، و اینکه بعضی از قطعات قرآن روایت ابوموسی اشعری در متن قرآن وارد نشده، شخص را به این فکر وامی‌دارد که متن رسمی شامل همه «وحی‌های اولیه نیست و به‌دیگر سخن همه قرآن نیست. به‌دلایل ذهنی می‌توان گفت که اضافاتی نیز وارد قرآن شده ولی گمان نمی‌رود که معتابه باشد، و الا صاحبان دیگر روایات قرآن بی‌دنگ آنها را رد کرده مورد اعتراض قرار می‌دادند.

چنانکه گفتیم ترتیب سوره‌ها و حتی برخی قطعات قرآن عثمان من هندی و خودسرانه برقرار شده بوده و به‌هیچ وجه ترتیب تاریخی بخشهای قرآن را منعکس نمی‌کند. راست است که در آغاز مرسوره خاطر نشان شده که «مکه» است و با «مدینه»، ولی تاریخ دقیقی نری ذکر نشده. گذشته از این در سوره‌های «مدینه»، برخی «وحی‌های مربوط به مکه داخل شده و برعکس در سوره‌های «مکه» آیاتی از دوران «مدینه».

محققان اروپایی مساعی بسیار مبذول داشته کوشیده‌اند تاریخ بخشهای قرآن را معین کنند. این کار بسیار دشوار بوده زیرا که متن قرآن حاوی اشارات اندکی به وقایع تاریخی است، تا بتوان به‌اتکای آن در تعیین تاریخ فلان یا بهمان بخش کتاب مجید توفیق یافت. مثلاً در سوره ۳۰ ظاهراً سخن از شکست لشکر یزید (روم) در سوره ۲ و ۶۱۴، به بیان آمده. سوره هشتم «الانفال» ظاهراً پس از جنگ بدر (۶۲۴) پدید آمده. در آن جنگ مسلمانان از میان بن‌پرست غنایم بسیار گرفتند و این خود ضرورت اصل و ترتیبی را برای تقسیم آن به وجود آورد. سوره ۳۳ (آیات

۱- رجوع شود به: ای. بو. کراچکوسکی. «نمایه» ترجمه قرآن دی. س. ۶۵۶ و بعد. ۲- قرآن، سوره ۳۰، آیه ۵۱.

۹-۲۵) حاوی اشارات روشنی به جنگ خندق (۶۲۷م) است و آیات ۲۶-۲۷ همان سوره از شکست و هزیمت و اسارت قبیله یهودی بنی قریظه^۱ به دست مسلمانان سخن می گوید (گرچه نام این قبیله نیامده). بالتجیه تاریخ این سوره ها را می توان به سال ۶۲۷م (سال ششم هجری) دانست. به نظر می رسد که سوره ۴۸ مربوط به پیمان صلح با مکیان در حدیبیه باشد (۶۲۸/۵۷) ولی اشارات مربوط به وقایع مشهور تاریخی در قرآن به قدری کم است که ترتیب تعیین بخشهای کلام مجید محال است. بر روی هم نه تنها فرآیند احادیث، بلکه تاریخ حیات پیامبر که توسط ابن اسحق (ومورد استاذ طبری قرار گرفته) و عبدالملک بن هشام نوشته شده نیز تقریباً فاقد تاریخ و قایم است. بدین سبب محققان اسلام شناس برای تعیین تاریخ بخشهای قرآن ناگزیر به معیار دیگری متوسل گشتند یعنی به مطالعه تطبیقی ویژگیهای سبک انشاء و لغات و اصطلاحات خاص و حالت روحی محمد در بخشهای مختلف قرآن پرداختند. بدیهی است که این معیار نمی تواند به نتایج مطلقاً قابل اعتمادی منجر گشته تاریخ دقیق بخشهای مختلف کتاب مجید را به دست دهد. معیناً از به کار بستن این شیوه در تعیین ترتیب تقدم و تاخر بیشتر سوره ها و به ویژه سوره های مدینه نتایج مثبت اخذ شده است.

تحقیق در تواریخ متن قرآن را گوستاو ویل آغاز کرد^۲. وی از وی آ. اشیرنگر تعجب نمود^۳. و ت. نلدکه پیش از هر کس در این زمینه کار کرد^۴ و گرنه کاملی از تواریخ بخشهای قرآن پیشنهاد کرده، تواریخ مزبور را به چهار دوره تقسیم کرد، به شرح زیر: سه دوره مربوط به مکه و یک دوره مربوط به مدینه. گریسه نیز گرنه بسیار طرفضای پیشنهاد کرده^۵. گرنه تعیین ترتیب تاریخی^۶. هیرشفلد تاحدی دنباله کارهای تحقیق نلدکه است و از گرنه وی چنان به دور نیست^۷. طبق گرنه نلدکه سوره های دوره اول مکه همانهایی هستند که زید پیشتر در پایان کتاب مجید قرار داده. سوره های مزبور از لحاظ کوتاه بودن و داشتن وزن و کمال سبک، ممتاز و در شمار شاعرانه ترین سوره ها هستند. و سرشار از احساسات سوزان و صداقت و ایمان هستند. موضوع رایج در سوره های این دوره عبارت است از قیامت کبری و آینه مردگان و «ناوری مهیب» و

۱- در این باره به منضم رجوع شود.

2- G. Weil. "Historisch - Kritische Einleitung in den Koran".

3- A. Sprenger. "Das Leben und die Lehre des Mohammed" T. I.-III Berlin, 1861-1863.

4- 1863. چهارم آن در سال ۱۸۶۹ (تحقیق در ترتیب تاریخی قرآن به موازات شرح زندگی محمد (ص) داده شد).

5- Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans." Göttingen, 1860. چاپ دوم ۱۸۷۸.

6- چاپ چهارم و تجدید نظر شده، تحت نظارت شمالي (F. Schwally) مجلد ۱-۲ لا یزید که ۱۹۰۹ - ۱۹۱۹.

7- رجوع شود به Th. Nöldeke. "Der Qoran".

8- H. Grimme. Mohammed. T. II "Einleitung in den Koran".

9- H. Hirschfeld. "New researches in the composition and the exegesis of the Qoran."

سرنوشت و حشتاکی که در انتظار بت پرستان و نامتقنان بهمنای واحد است. به دیگر سخن مضمون غالب این سوره‌ها همانا قیامت‌شناسی با اسکانولوژی است.

نلدکه برای این دوره ترتیب سوره‌ها را به طریق ذیل قائل است:

۱۸۶، ۹۷، ۹۳، ۹۲، ۹۰، ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۶، ۵۱، ۱۱، ۷۲، ۹۶، ۷۹، ۱۰۰، ۸۴، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۹، ۱۰۱، ۷۳، ۸۵، ۱۰۳، ۹۵، ۸۷، ۶۸، ۸۰، ۹۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۰۹، ۱۱۲، ۵۵، ۷۰، ۵۶، ۵۲، ۵۱، ۶۹، ۸۳، ۷۵، ۸۹، ۸۸، ۷۸، ۷۷، ۱، (جمعاً ۲۸ سوره)

سوره‌های دوره دوم «مکیه» شور و حرارت کمتر و لحن آرامتری دارد. در این سوره‌ها به جای نام خدا، علی‌الغاده، صفت «رحمان» به کار رفته و بدین سبب سوره‌های مزبور «رحمانی» نیز نامیده می‌شوند. در این سوره‌ها محمد (ص) غالباً مخاطب امر و ترغیر گرفته و کلمه «قل» (بگو) به کار رفته است. موضوع کلی این سوره‌ها توحید است. سوره‌های دوره دوم از سوره‌های دوره اول درازترند. بنا به گفته نلدکه ترتیب سوره‌های این دوره به قرار زیر است: ۳۷، ۵۴، ۳۷، ۷۱، ۷۶، ۷۶، ۴۴، ۵۰، ۲۰، ۲۶، ۱۵، ۱۹، ۳۸، ۳۶، ۴۳، ۷۲، ۶۷، ۲۳، ۲۱، ۲۵، ۱۷، ۲۷، ۱۸، (جمعاً ۲۱ سوره).

در سوره‌های دوره سوم «مکیه» مکررات فراوان دیده می‌شود و سبک انشای آن خشک‌تر و بیشتر صنایع بدیعی و معانی یانی در آن به کار رفته تا اندیشه‌های شاعرانه. در این سوره‌ها جای فراوانی (قریب ۱۵۰۰ آیه) را داستان پیامبران پیش از محمد (ص) اشغال کرده و تعلیمات و دستورات بسیار دیده می‌شود و لحن آنها به خطبه نزدیک است. ترتیب سوره‌های این دوره بنا به گفته نلدکه به قرار زیر است: ۳۲، ۴۱، ۲۵، ۱۶، ۳۰، ۱۱، ۱۲، ۱۲، ۴۰، ۲۸، ۳۹، ۲۹، ۳۱، ۴۲، ۱۰، ۳۴، ۳۵، ۷، ۴۶، ۶، ۱۳، (جمعاً ۲۱ سوره).

سوره‌های دوره چهارم «مدنیه» از لحاظ سبک به سوره‌های دوره سوم مکیه نزدیکند. و چون دوره فصاحت محمد (ص) در مدینه بیش از ادوار دیگر معلوم است، مضمون و محتوای سوره‌های این دوره نیز از ادوار دیگر روشن‌تر است. در این بخش موضوع احساسات دینی شخصی و تبلیغ عقیده بهمنای یکتا در درجه اول اهمیت قرار نگرفته. محمد (ص) به جای تبلیغ موضوع قیامت و «داوری و حشتا» و حیات اخروی بالا جبار می‌بایست در اندیشه نیازمندی‌های این جهانی جامعه مسلمانان مدینه باشد. بدین سبب در سوره‌های مدنیه مقررات متفرق فراوان که جنبه قانونگذاری دارد (در باره خانواده، نکاح، طلاق و مجازات برخی جنحها و جنایات و کین-خون و «جهاد» و غنایم و تقسیم آن و غیره) ملاحظه می‌گردد، گرچه مجموعه قوانین مربوطی که بر مبنای دینی پایه‌گذاری شده باشد وجود ندارد. تدوین چنین مجموعه‌ای وجهه هست‌نلهای بعدی مسلمانان قرار گرفت و انجام این مهم لااقل سه قرن طول کشید.

درسورهای مدینه اشارات فراوان و حتی مطالب صریحی درباره وقایعی که در داخل جامعه اسلامی و خارج از آن در این دوران وقوع یافته بوده (۶۲۲ - ۶۳۶ م) دیده می‌شود ولی - به جز موارد نادره - این اشارات فاقد نکاتی است که تاریخ‌گذاری وقایع را اجازه دهد مثلاً از آن جمله است حملاتی که علیه «مناقون» (دورویان) شده که جامعه مسلمانان را از درون متلاشی می‌کند. در سورهای مدینه قطع کامل مناسبات محمد (ص) با یهودیان به نحو روشنی منعکس شده است. محمد (ص) پیش از آن در مکه معتقد بود که عقیده یهودیان و مسیحیان به طور کلی با ایمان وی همانند است^۱ ولی در مدینه انفکاک قطعی، نخست، میان مسلمانان و یهودیان و زنان پس میان ایشان و مسیحیان صورت گرفت. برخی از جاهای قرآن در این باره گواهی می‌دهد و مثلاً از آن جمله: «... از همه آدمیان سخت‌ترین دشمنان مؤمنان (= مسلمانان) یهودیان و مشرکان هستند. و آنان که واقعاً مؤمنان را دوست می‌دارند کسانی هستند که خویشان را نصاری (= مسیحیان) می‌خوانند و کشیشان و صومعه‌نشینان دارند (قیس و رهبان) و مرور نیستند، و لتجلن اشد الناس عدوة للذين آمنوا اليهود والذين اشرکوا و لتجلن اقربهم مودة للذين آمنوا للذين قالوا انا نصاری، ذلک بانهم قسین و رهباناً و انهم لا یستکبرون»^۲. و برعکس به طوری که از مطالب یادشده برمی‌آید، قرآن در این مرحله شدیداً به یهودیان حمله می‌کند. به ویژه در سوره دوم (البقره) که بزرگترین سوره قرآن است حملات علیه یهودیان فراوان است^۳. ولی در پایان این دوره در عین حال حملاتی علیه یهودیان و مسیحیان در قرآن مشاهده می‌گردد. و به ویژه مسیحیان به خاطر تثبیت خطاوند مورد ملامت قرار گرفته‌اند^۴.

قطع مناسبات نخست با یهودیان و زنان پس با مسیحیان، این عقیده را پدید آورد که دین اولین پیکاشناسی نه به یهودیان مربوط بوده نه به مسیحیان، بلکه ابراهیم رسول خدا و فرزندش اسماعیل نبی آن را میان اعراب تبلیغ کردند و کعبه معبدی است که ابراهیم در آن عبادت می‌کرده. قرآن در دوران مدینه از عیسی مسیح به عنوان فرستاده خدا بسیار سخن گفته و کوشیده است نشان دهد که تعلیمات عیسی با اسلام مشابه بوده و مسیحیان آن را به مرور زمان تحریف کرده‌اند. در قرآن، عیسی نیز، همچون سلف بلا فصل محمد (ص) - ملقی که رسالت و نبوت محمد را پیش‌گویی کرده - ترسیم می‌گردد^۵. به طوری که و. و. بارثولد گفته «عامل تعیین کننده مناسبات محمد (ص) با یهودیان و مسیحیان کمتر اختلافات مذهبی و بیشتر رفتار ایشان با جماعت پیرو وی

۱- این نکته از قرآن مستفاد می‌گردد (سوره آل عمران، آیه ۴۵-۴۶) و «احل کتاب» مائده مراحمه‌ان مسلمان معرفی و در مقابل «کنافه» قرار داده تمساده. و ضمناً (آخر آیه ۴۵) گفته شده است که «عطای ما و عطای شما یکی است و ما متفاد اویم» در سوره آل عمران، آیه ۵۱-۵۲ محمد (ص) از مسیحیان دوم (بیزطیله) همچون همسنان و متفادان خویش سخن می‌گوید. ۲- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۸۵. ۳- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۲۸-۲۹. ۴- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۶۱. ۵- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۴۵-۴۶. و در مقابل «کنافه» قرار داده تمساده. و ضمناً (آخر آیه ۴۵) گفته شده است که «عطای ما و عطای شما یکی است و ما متفاد اویم» در سوره آل عمران، آیه ۵۱-۵۲ محمد (ص) از مسیحیان دوم (بیزطیله) همچون همسنان و متفادان خویش سخن می‌گوید. ۲- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۸۵. ۳- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۲۸-۲۹. ۴- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۶۱. ۵- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۴۵-۴۶.

بوده^۱

در دوره مدینه اندیشه «جهاد» علیه دشمنان دین وارد معتقدات اسلامی گشت و وظیفه دینی هر مسلمان شمرده شد و در عین حال قانونی بودن تصاحب غنائم مأخوذ از دشمنان، توسط مؤمنان، مسجل گشت.^۲ این هم گفته شود که اندیشه «جهاد» به خاطر دین دایمی و حوالیون وی نسبت می دهند.^۳

بنابراین نلدکه سورهای زیر مربوط به دوره مدینه (چهارم) اند و ترتیب آنها به شرح زیر است: ۲، ۹۸، ۶۲، ۶۲، ۸، ۷۷، ۳، ۶۱، ۵۷، ۲، ۶۵، ۵۹، ۳۳، ۶۳، ۲۲، ۵۸، ۲۲، ۹۸، ۶۶، ۶۰، ۱۱۰، ۴۹، ۵، (جمعاً ۲۲ سوره). بسیاری از اسلامشناسان و از آن جمله نلدکه، حدیث می زنند که آیه ۵ سوره پنجم آخرین «وحی» است که پیش از مرگ بر محمد (ص) نازل شده. مضمون این آیه بدود گونه ای است که پیامبر با پیروان خویش به فعل می آورد.^۴

بدیهی است هر گز تفسیری که درباره تاریخ سورهای قرآن پیشنهاد شود و از آن جمله تفسیر نلدکه اهمیت نمی و بیشتر جنبه حدیث و گمان دارد. هر ترتیب زمانی را که برای فلان و یا بهمان سوره پذیریم، بهر تقدیر، در مورد بخش اصلی آن سوره صادق خواهد بود - نه برای همه آیات آن. برای اثبات این مدعا نمونه های بسیار وجود دارد. مثلاً بخش اصلی سوره پنجم «المائده» را نلدکه و بیشتر اسلامشناسان متأخرترین سوره قرآن می شمارند... بنابراین ترتیب سورها را از روی تاریخ صدور آنها، فقط به تقریب می توان معین کرد.

از آنچه در بالا گفته شد می توان استباط کرد که محتوای قرآن بسیار گوناگون است. سورهای دوران مدینه که بیشتر جنبه تبلیغ و قانون گذاری دارند به طور کلی، چنانکه گولدنبرگر خاطر نشان کرده، «علیه بربریت و جاهلیت عرب در زمینه دین و زندگی اجتماعی و جهانی و حیات قبیله ای اعراب بوده»^۵. محمد (ص) و قرآن وی در ضمن مبارزه علیه جاهلیت و بت پرستی در عین حال با بقایای استوار سازمان پلید شاهی - جماعتی در حال تلاشی و شیوه زندگی عشیرتی اعراب پیش از اسلام نبرد می کردند (پیگانگی و جدایی و دشمنی قبایل نسبت به یکدیگر، جنگهای بین قبایل به خاطر کین خون^۶، بی نظمی مناسبات جنسی بین مردان و زنان، رسم و حیثانه کشن دختران نوداد و غیره). مناسبات نوین اجتماعی و اشکال جامعه طبقاتی

۱- د. و. بارتولد اسلام ۲۸-۲۹. ۲- قرآن، سوره ۱۲، ۱۳۵، ۱۳۶ همچنین بخش بزرگی از سوره ۹ و سوره ۸، آیه ۵ و سوره ۵۹، آیه ۶ و چند ۳- قرآن، سوره ۵۶، آیه ۱۴. ۴- قرآن، سوره ۵، آیه ۵ «... اللهم اكمل لکم دينکم» (امروز دینتان را برای شما تکمیل کردم) به گفته ای. بو. کراچکوسکی، ۹۰ سوره - مکه ۲۴ سور محمدی (رجوع شود به «نمایه» کراچکوسکی به ترجمه ای که از قرآن کرده است. ص ۶۵۶) صاحبانی ۳۹ [۱۲۵]. ۵- های گولدنبرگر «دروس مربوط به اسلام» ص ۱۳. ۶- درباره نظر قرآن نسبت به کین خون با صاحبان به فصل هفتم رجوع شود.

نازملی که تولد یافته بوده و شیوه زندگی جدید و جهانی نیی تازه دینی در قرآن نیز منعکس شده. به ویژه نفی و تخطئه کشتارهای بین القابیل و تبلیغ «برادری» همه مسلمانان - صرف نظر از اصل و تبار و رنگ پوست^۱ و ملت و زبان ایشان - و تبلیغ اتحاد همه «مؤمنان» به صورت جماعت واحد دینی و نژادی و سیاسی، اهمیت تاریخی عظیمی داشت (...)

نشر قرآن در مسلمانان نسلهای بعدی بیشتر از معاصران محمد (ص) بوده. کتاب مجید را مسلمانان از اولین کودکی می آموختند و آموزگارانشان مکروا آن را در مکتب خوانده و تفسیر می کردند. و مؤمنان عادت کرده بودند این کتاب را هر روزه پس از پایان مکتب و در سبیل بلوغ و مردی نیز بخوانند (و با به قرائت آن گوش دهند). قرآن «کتاب الکتب» و مجموعه ادعیه و قانون اعمال دینی و زندگی اجتماعی و رفتار روزانه ایشان شد. مسلمانان به اینکه قرآن را «عجازه» بدانند خو گرفته بودند و به دیگر سخن آن را کتبی می دانستند که کسی نظیر آن را نیاورده و همانندی ندارد و حتی اگر همه انس و جن گرد هم آیند مانند آن را آفرین نتوانند^۲.

سبک قرآن نفوذ و تأثیر ژرفی در دنیای عرب اعم از نشرو نظم، و همان نفوذ را لغات قرآن در فقه و شریعت اسلامی و تصوف و حتی حکمت «عربی - ایرانی» داشته است. و اصطلاحات ادب و فقه و شریعت و تصوف و حکمت بیشتر در تحت تأثیر لغات قرآن تکرین یافته.

معینا این اندیشه که همه تعلیمات دینی و اخلاقیات و قوانین حقوقی و فقه اسلامی بالتفصیل در قرآن آمده اشتباه است^۳. سیر تکاملی اسلام به قرآن پایان نیافت. گسسته نبهره - پس از وی - دیگر اسلامتاسان ثابت کرده اند که اسلام نیز مانند دیگر معتقدات دینی در آن واحد به وجود نیامده و لا ینتیر نبوده. اسلام هم مثل دیگر ادیان در طی قرون تکامل یافت و جمله دیگر گونیهای اجتماعی محیط نشوونمای خویش را منعکس ساخت. بدین سبب قرآن فقط یکی از منابع بررسی تاریخ اسلام است [۱۳۶]. و به هیچ وجه تنها منبع مطالعه ما در این زمینه نیست. عالمان و قضیهان مسلمان به تدریج، بر پایه قرآن، بسیاری از شئون شریعت اسلامی را به وجود آوردند. و قبل از همه «علم» مربوط به طرق خواندن قرآن یا «علم القرائه» را منظم ساختند. قبل از این باره سخن گفته شد^۴.

نظرو شیوه رفتار محمد (ص) و جماعت پیروی اسلامی، نسبت به فلان یا بهمان موضوع دینی

۱- ه مسلمانان بعد اسلام و ه الحرام مسلمان بعدی دینی نیست به افراد دیگر تراواها مثلا حشمان و متولان و غیره ابراز می داشتند در کتوبرهای اسلامی از یقینان سحابوت - اگر برده نبوده مسلمان می بودند - به هیچ وجه مورد سبوت واقع نمی شدند. و با برده گان سحابوت همان رفتاری می شد که با برده گان دیگر الحرام و برای تراد برده گان هیچ نفسی قائل نبوده. ۲ - قرآن سوره ۹، آیه ۲۲، و سوره ۱۷، آیه ۸۸. «لئن اجمعت الناس والجن علی ان یاهوا بمثل هذا القرآن لایاتون بشئ و لو کان بهم لسن غیره». ۳- در این باره رجوع شود به ضمیمه ای. یو. کراچکوسکی به ترجمه قرآن دی. ص ۶۵۲. ۴- رجوع شود به ماقبل، همین فصل.

و هادنیابی و مناسبات ایشان بایر و لند دیگر ادیان بر حسب موضوع و احوال و زمان و مکان تفسیر می یافت... برخی از «وحی»ها بطور موقت بر محمد (ص) نازل شده بوده و بر اثر «وحی»های بعدی نسخ شده است.^۱ از اینجا ضرورتی پدید آمد تا بدانند کدام يك از احکام و دستورات قرآن را باید «ناسخ» و کدام يك را «منسوخ» شمرد (نسخ کلمه‌ای است عربی، که یکی از معانیش «لغو و نقض» است). زبدین ثابت برای روشن کردن این نکته کوششی بعمل نیاورد و ددمن رسی قرآن همه «وحی»ها را وارد کرد. به تدریج يك رشته دیگر از علوم اسلامی نیز به نام «علم التاسخ» و «المنسوخ» تکوین یافت. این علم قط شاخه‌ای از رشته و سبتری از شریعت اسلامی است که «علم التفسیر» نام دارد و هدف آن تدوین تفسیر و تفسیر قرآن است از لحاظ واقعی و ظنی و الهیات. عبدالله بن عباس پسر هم پیامبر بانی علم تفسیر شمرده می‌شود (۱۲۷). و مفسران بعدی وی را مرجعی نافذ الکلمه و معتبر محسوب می‌داشتند. علم تفسیر از قرن دوم هجری و در قرون بعد ترقی وافر کرد. تألیفات مربوط به تفسیر فراوان است. در میان مفسران سنی معتبرترین و مشهورترین آنان را به شرح زیر نام می‌بریم:

۱- طبری (محمد بن جریر - ۲۲۴ تا ۳۲۱)، که اصلاً ایرانی و از مردم طبرستان بوده، مورخ نامی و فقیه. «تفسیر قرآن» وی «فوق العاده اساسی و وسیع است»^۲ و مجموعه‌ای است از آنچه قبل از زمان او در زمینه تفسیر تألیف شده و مورد قبول عامه بوده.^۳

۲- ثعالی (ابو اسحق احمد بن محمد التباطوری - فقیه، از مکب شافعی، وفات به سال ۲۲۸هـ) مؤلف «کتاب الکشف والایان فی تفسیر القرآن»^۴.

۳- زمخشری (ابو القاسم محمود بن عمر - ۴۶۷ تا ۵۳۸هـ) از مردم خوارزم بوده و مؤلف تفسیر «الکشاف عن حقایق التزیل» است. گرچه زمخشری معتزلی^۵ بوده، با این حال تفسیر وی مورد قبول سنیان است و آن را با اصلاحاتی که خود - موافق با روح اهل سنت و جماعت - بعمل آوردند پذیرفتند. مثلاً عبارت «مدح خطای را که قرآن را خلق کرده» (خلق) را تفسیر داده به جای «خلق» «انزل» (یعنی فرو فرستاد) گذاردند.^۶ زمخشری به ویژه علیه تفسیر [برخی از آیات] قرآن به صورتی که منتهی به «نشیه» شود مبارزه می‌کند.

۴- یضای (عبدالله بن عمر - وفات بین ۸۱هـ و ۷۱۶هـ) ایرانی بوده و فرزند قاضی -

۱- رجوع نمود به قرآن، سوره ۲، آیه ۱۰۰ یعنی که ما (حارث) آیهای را نسخ می‌کنیم و با می‌فرماییم که آن را فراموش کنید، آیهای بیکور را می‌تواند آن می‌آوردیم. «ما نسخ من آیه ارفناها فان یحیر منها لومتلها، الم یعلم اننا علی کل شیء قدیر». ۲- C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I. 149. ۳- چاپ کامل آن در ۲۰ مجلد، قاهره، ۱۳۲۰ و ۱۹۰۲ و سالهای بعد. ۴- Th. Nöldeke: "Geschichte des Qorans" ص ۷۶. ۵- چاپ در باره دی رجوع نمود ۱۹. ۶- W. Nausseau - Lees، کلکت، ۱۸۵۶ - ۱۸۵۹، ۲ مجلد و همچنین چاپ قاهره ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ و ۱۳۱۹ و ۱۸۹۰ (۱۸۹۰) با «لغتنامه». ۷- در باره معتزله رجوع نمود به فصل هشتم این کتاب.

القضاة فارس. تفسیر وی تحت عنوان «انوارالتزیل واسرارالتأویل» بر پایه «کشاف» زمخشری و بسیاری منابع دیگر تألیف شده. نلدکه درباره تفسیر یضای^۱ چنین می گوید: «اکنون سنیان این تفسیر را بهتر از همه و تقریباً مقصود می دانند. بزرگترین امتیاز آن این است که مطالب فراوان بصورت فشرده و موجز و منقح در آن تمرکز یافته. ولی علم دقت، کمبود بزرگ آن است و در هیچ یک از رشته هایی که بحث می کند کامل نیست، اهم از تفسیر تاریخی و فرهنگ لغات و نحو و منطق الجدل و انشا و غیره»^۲.

۵- رازی (فخرالدین الرازی - متوفی بمسال ۶۰۶ هـ) ایرانی عالم به معارف زمان خویش. یکی از تألیفات وی تفسیر قرآن است تحت عنوان «مفاتیح الغیب» و یا «تفسیر الکیر». این تفسیر گرایش ضد معتزلی و ددعین حال ضد ظاهری دارد. به دیگر سخن علیه جریان عقلی و استاجی ددشربعت و همچنین افراط قشربون است^۳.

۶ و ۷- دوتن از عالمان مصری به نام المحلی (جلال الدین - متوفی بمسال ۸۶۴ هـ) و شاگرد وی به نام السیوطی (جلال الدین - متوفی بمسال ۹۱۱ هـ). عالم اولی کتاب «تفسیر - الجلالین» را آغاز و دومی آن را به پایان رسانید^۴. گذشت از این سیوطی کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» را که مقدمه گونه ای است بر تفسیر قرآن تألیف کرده^۵.

درباره تفسیرهای شیعیان و مفسران شیعی منتخب دد فصل ویژه مربوط به تشیع سخن خواهد رفت^۶.

«تأویل» - یا تعمیر کلام مجید بر حسب ابهام - دد تفسیر قرآن مقام خاصی دارد. این گونه تعمیر را بسیاری از مؤلفان شیعه و صوفیان مسلمان به کار بسته اند. از میان مفسران اخیر الذکر ابن العربی (محمی الدین محمد بن علی الاندلسی، ۵۶۱ تا ۶۳۸ هـ) صوفی نامی معتقد به وحدت وجود از همگنان ممتاز است^۷. دد شمار ۱۵ اثر وی که به دست ما رسیده یکی هم «کتاب التفسیر» است که به قول ل. بروکلمان: «تفسیر قرآن را از نظرگاه صوفیه نوشته است»^۸. دد این کتاب تأویل قرآن به حد اعلی رسیده است. مثلاً سورة ۱۲ قرآن که حاوی داستان تورات درباره

۱- چاپهای اردوایی متن وجود دارد. — H. O. Fleischer. Lipsian. 1840 - 1848. 2. T. T. فهرست چاپهای غربی و شرح آن را دد مقاله Th. Nöldeke. ۲۹ ص — ۲. — Geschichte des Qorans — چاپ قاهره ۱۳۲۷/۱۸۸۹ م. و همچنین دیگر چاپهای غربی، درباره ظاهریان رجوع خود به فصل پنجم. — چاپهای غربی آن بسیار است (۷۱ ال ۸ چاپ) و از آنجمله چاپهای قاهره سال ۱۳۵۵ و ۱۳۵۸ هـ و ۱۳۱۳ هـ ن. — چاپ متن دد کلکت ۱۸۵۲-۵۴ تحت عنوان انگلیسی، Soyutli's Iqan... ed. by Mawlawies Beeheer od-deen and Noor ol-haqq. with an analysis by Dr. A. Sprenger (Bibliotheca Indica) ۱۳۷۸ و ۱۳۷۶ هـ ن. — رجوع خود به فصل ۱۵. — ۷- دد این باره دد فصل ۱۲ منضم بر سخن ددنه است. — C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur. T. I, 442

یوسف است، همچون لاجله مبارزه خصایص گوناگون روح انسانی توجیه و تائید شده، و بطوب نمایندۀ تفکر، و یوسف قلب حاس، و ده براند لومبائندۀ پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری معرفی شده‌اند و...

همۀ تالیفهای پیش گفته در تفسیر قرآن به زبان عربی نوشته شده. و حال آنکه بسیاری از مؤلفان این تفاسیر ایرانی بوده‌اند.

اصل نسخه خطی قرآن عثمان مدست ما نرسیده - و حال آنکه بسیاری از نسخ که گویی و اصل قرآن عثمانی بوده و لکهای تیره اثر خون عثمان بر آن دیده می‌شده، در جریان فرار گرفته بوده است. این لکهای خون را برخی از مؤمنان مظاهر به پارسایی جعل کرده بودند. یکی از فرآنها که اثر معمول خون عثمان هم بر آن هست و ضمناً خیلی قدیم است در مسجد خواجه احمد سرقت و وجود داشته و مورد احترام مؤمنان بوده. اکنون قرآن مزبور به کتابخانه استنبوی شرقیستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان منتقل شده. برخی نسخ خطی قرآن که مربوط به قرنهای اول و دوم هجری است محفوظ مانده. ولی نسخ خطی قرنهای بعدی بسیار است.

جایهای سنگی و سربی قرآن که در مشرق زمین به عمل آمده فراوان است. از آنجایی که ترجمۀ قرآن از زبان عربی - که کتاب مجید به آن زبان «نازل» شده - کار خطایست‌های شرده نمی‌گشته، اصل قرآن طبع می‌شده و گاهی حواشی به زبانهای دیگر (فارسی، ترکی) که تاحدی جایگزین ترجمه بوده بدان منضم می‌گردیده. در بسیاری از جایهای سنگی شرقی متن عربی و ترجمه کلمه به کلمه (تقریباً همه کلمات عربی) به حروف ریز (به استای کلماتی که وارد زبانهای دیگر هم شده) به زبان ناشر (فارسی^۱، ترکی و دیگر زبانهای اقوام ترک، اردو و غیره) آمده است. تا قرن دوازدهم میلادی در کشورهای مسیحی اروپای غربی از مفاد و مضمون قرآن و اسلام خبری نداشتند. نخستین ترجمۀ بسیار ناقص قرآن به زبان لاتینی در نیمۀ اول قرن دوازدهم در شهر تولدو (مطیله) به دستور بطرس مکرم (وفات به سال ۱۱۵۶ م) رئیس دیر مشهور کلیونی (فرانسه) به توسط چندین از عربی دانان صورت گرفت (به انصاف^۲) شرح زندگی پیامبر تألیف ابن هشام). در سال ۱۵۲۳ ترجمۀ مزبور که تا آن زمان به صورت نسخ خطی وجود داشته و معروف بوده به وسیلۀ تئودور یلیاندر (سویسی) به طبع رسید و مارتین لوتر (مصلح مذهبی مسیحی) و یلیب ملانخون مقدمه‌هایی بر آن نوشتند و در سه مجلد منتشر گشته از قرن هفدهم تا نوزدهم در اروپای غربی ترجمه‌های بسیار به زبانهای دیگر (آلمانی، هلندی، فرانسه،

انگلیسی و غیره) از قرآن به عمل آمد و چاپ شد.^۱

نخستین ترجمه کامل قرآن که منتشر شده و مستقیماً از زبان عربی به عمل آمده، ترجمه‌ای است که توسط گه. س. سابلوکوف (۱۸۰۴- تا ۱۸۸۰ م) استاد فرهنگستان روحانی کازان (قازان) صورت گرفته.^۲ ترجمه قدیمی‌ترین سوره‌های مکیه قرآن توسط آ. ا. کریمسکی عرب‌شناس برجسته روسی به عمل آمد.^۳ تازه‌ترین و کامل‌ترین ترجمه روسی قرآن به‌قلم آکادمیجین ای. یو. کراچکوسکی، بزرگترین عرب‌شناس عصر ما، و دانشمند روسی - شوروی (۱۸۸۳- ۱۹۵۱ م) تعلق دارد^۴ و پس از مرگ وی چاپ و منتشر شده. گوستا و فلوگل من عظمی و انتقادی کامل عربی قرآن را تهیه کرده.^۵ وی بهترین کشف الاهیات قرآن را نیز ملون ساخته است.^۶

۱- فهرست این ترجمه‌ها با فهرست کتابخانه‌ی درمقانی آ. ا. کریمسکی تحت عنوان «درباره تفسیر قرآن و کسی که برای فهم آن ضروری است» به صورت ضمیمه کتاب ر. دوری «تاریخ مختصر اسلام» ص ۱۳۷ - ۱۴۳ منقول است. ضمناً (ص ۱۴۳-۱۴۴) درباره ترجمه‌های روسی قرآن درقرنهای هجدهم و نوزدهم، نیز سخن رفته.
۲- کازان (قازان) ۱۸۷۹، چاپ دوم، قازان، ۱۸۹۶. هر دو چاپ فقط حاوی ترجمه روسی است. چاپ سوم، قازان، ۱۹۰۷ متن عربی و ترجمه روسی، و در مقابل هر صفحه اصل، گه. س. سابلوکوف «ضمائم ترجمه قرآن» را که گویای از فهرست موضوعات مفروض است با ترجمه روسی منتشر کرده (قازان، ۱۸۹۸، ۱۸۷۹) این کتاب را ای. یو. کراچکوسکی چهار ارج نهاده (درباره عرب شناسی روسی، ص ۱۸۳) ۴- آ. ا. کریمسکی «دروس درباره قرآن» مسکو، ۱۹۱۲ (چاپ سنگی) ۵- قرآن ترجمه و حواشی ای. یو. کراچکوسکی، تحت نظارت و. ای. ملایانه مسکو، ۱۹۶۳. ۶- چاپ اول آن در سال ۱۸۴۲ در لایپزیگ چاپ و منتشر شد. بهترین چاپ‌زمان ما چاپ روسی مصری است که از روی قدیمی‌ترین نسخ خطی به عمل آمده (لایپزیگ ۱۳۳۷ هـ ق - ۱۹۱۹ م). ۷- چاپ اول در سال ۱۸۴۲ در لایپزیگ با عناوین لاتینی منتشر شد Concordantiae Corani arabicae, ad litterarum ordinem et verborum radices و پس از آن مجدداً به چاپ رسید.



منابع حقوق اسلامی

در آغاز کار در جماعت اسلامی فقط قرآن مبنا و منبع تعلیمات دینی و در همین حال حقوقی بوده. ولی چیزی نگذشت که در دوران فتوحات بزرگ اعراب (از ۶۳۲ تا ۷۵۱ م) این منبع کثافت نیازمندیها را نتواند [۱۲۸]، و سرچشمه دیگری یعنی «سنت» نیز به موازات آن محلی را اشغال کرد.

درهمة ممالك آسیای مقدم و میان و شمال الربقا که اعراب (از سال ۱۱ تا ۵۱۳۴) فتح کردند فاتحان جامعه‌ای فتوحالی یافتند که دوران اولیه خود را می‌گفتانده و از لحاظ اقتصاد و مناسبات اجتماعی و فرهنگ به مراتب از جامعه قدیمی عربی پیچ و پیچ‌تر و متکامل‌تر بوده. در سرزمینهای نوگشوده اعراب، مناسبات لرخی و زندگی شهری و قوانین ملکی و مقامات دولتی و شیوة حیات اجتماعی به مراتب مفضل‌تر از اوضاع میهن تازیان بوده. اعراب در سرزمینهای یاد شده با مسائل و نیازمندیهای روبه‌رو شدند که قرآن به آنها پاسخی نمی‌داده [۱۲۹]. و چون در آن زمان اعراب هنوز میان جامعه دینی و دولت و دین و سیاست و قانون دینی و حقوق عمومی تمایزی قائل نبودند، بدین سبب فاتحان می‌خواستند که پاسخ به نیازمندیهای زندگی، نیاز - مندیهای را که از مناسبات اجتماعی نوین ناشی می‌شد، بر پایه دین و نفاد کلمه آن مبتنی سازند. و هم در آن زمان به سنت (سخنانی که محمد (ص) گفته بوده و یا افعال وی که در زمان حیات از او صادر شده بوده) استناد می‌کردند. و ضمناً از جعل اخبار نیز خودداری نمی‌نمودند [۱۳۰]. بدین طریق انکه انکه «سنت» اسلامی پدید آمد.

کلمه عربی «سنة» (والسنة که جمع آن «سنن» است) نخست به معنی «راه و جهت حرکت» (که باید در آن جهت ره سپرد) بوده و به طور مجاز به رسم و عادت که از پیشینیان مانده، اطلاق می‌شده. در هرستان پیش از اسلام مجموع دستورات اخلاقی و حقوقی غیر مکتوب (یعنی

حقوق معموله در جامعه پندشاهی و عشیرنی هرستان شمالی) را بدین نام می خواندند. پس از پیدایش جامعه طبقاتی و اسلام سنت عهد جاهلیت نقض شد و آنکه آنکه سنت نوین اسلامی جای آن را گرفت. و اگر هم درست جدید اسلامی چیزی از سنن قدیمه جاهلیت اهراب وارد شده، به صورتی بوده که گویی پیامبر (ص) خود چنین فرموده. زان پس، پس از فتوحات بزرگ اهراب، بسیاری از عناصر نصاری و یهود و زرتشتی که خود از حقوق روم شرقی و ایران عهد ساسانی بهوام گرفته شده بود، وارد سنت اسلامی گشت. ولی در این مورد هم الحاق به صورتی بوده که گویی این قواعد و سنن از پیامبر ناشی شده است [۱۳۱].

نیازمندیهای اصلی که موجب تکوین سنت اسلامی گشت جنبه قضایی داشته. به این معنی که می بایست بکوشته موازین حقوق عمومی و جزائی و مالی و خانوادگی به وجود آید، که ممکن نبود فقط به متن قرآن متد گردد. بدین سبب محتوای اصلی سنت اسلامی همانا مسائل حقوقی است.

سنت اسلامی بر پایه احادیث فراوان بنا شده. معنی نخستین کلمه «حدیث» (جمع عربی آن، «احادیث» از «حدث») «خبر و داستان» و یا - به معنی محدودتر - «نقل قول» بوده. ولی معنی ویژه اصطلاحی حدیث عبارت است از روایت اقوال و یا افعال محمد پیامبر (ص) [۱۳۲]. از احادیث، احکام حقوقی و تشریفات دینی و قواعد مربوط به پاکی از لحاظ دینی و مقررات راجع به خوراکها و موازین اخلاقی و رفتار شخص مؤمن در زندگی و شیوه حیات روزمره استنتاج می شده. غالباً طرز به کار بستن فلان و یا بهمان حکم قرآن را نیز، بر حسب احادیثی، که به نحوی از انحاء، با متن قرآن مربوط بوده اند معین می کردند. در عین حال بعضی احادیث جنبه تاریخی داشته اند و متضمن جزئیاتی از زندگی محمد (ص) و یا صحابه وی، یعنی مهاجران مکی، یا انصار مدنی بوده است. در قرونهای هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) بر مبنای این احادیث «کتاب المغازی» درباره فزوات و لشکر کشیهای محمد (ص) و اصحاب وی^۱ که گونه ای ویژه از نالیفات تاریخی متقدم و همچنین شرح زندگی پیامبر به زبان عربی بوده، پدید آمد. بدین قرار بخشی از احادیث، یکی از منابع تاریخ صدر اسلام بوده است - منبعی که باید با احتیاط و نظر انتقادی محض از آن استفاده شود.

حافظان و ناقلان حدیث، در درجه اول، صحابه پیامبر بودند - یعنی خویشان و دوستان و همزمان او - که پس از مرگ وی بیشتر در مکه زندگی می کردند. مانند، عمر بن الخطاب و هر نو عبدالله بن عمر [۱۳۳] (متوفی به سال ۷۲ هـ) و علی بن ابی طالب (ع) و طلحه و زبیر که از صحابه

۱- از این کتب «کتاب المغازی» و «اللی» (ابو یوسف محمد بن عمر، ۱۳۰ تا ۲۰۸ هـ) اهمیت خاص دارد (ب. ه. رحمت کتب رجوع شود).

مشهور بودعاند و ابوهریره [۱۳۴] ازصحابه که شهرتی عام‌درد (متوفی بهسال ۵۸هـ وی ۸۰۰ شاگرد داشته وناقل ۳۵۰۰ حدیث شمرده می‌شده)، ویکی ازفانحان ایران به‌نام عبدالله بن عامر (متوفی بهسال ۶۰هـ) و عبدالله بن مسعود عالم قرآن (متوفی بهسال ۳۳هـ که ناقل ۸۲۸ حدیث شناخته شده) و کاتب پیامبر و منشی قرآن زید بن ثابت و عایشه یزید پیامبر (متوفی بهسال ۵۹هـ که ناقل ۱۲۱۰ حدیث شمرده می‌شده).

بسیاری ازدیگر هرزمان ویا همصران پیامبر نیزحافظ وناقل احادیث شمرده می‌شدند. پس ازایشان شاگردان (تابع که جمع آن «تابعون» است) و شاگردان شاگردان ایشان حافظان وناقلان حدیث محبوب می‌گردیدند. از میان گردآورندگان حدیث نسلهای بعدی عامرین- شراحیل الشمی (متوفی بهسال ۱۰۵هـ) و عروه بن زبیر (متوفی بهسال ۹۶هـ)^۱ و شاگرد او محمدالزهری (متوفی بهسال ۱۲۵هـ) و وهب بن منبه (متوفی بهسال ۱۱۰هـ) و موسی بن عقبه (متوفی بهسال ۱۴۱هـ) و غیره از هسگان مشهورترند. اینان زندگی خویش را وقف جستجو و گردآوری احادیث کردند. مثلاً الشمی گویا از ۵۰ تن ازصحابه پرسش بعمل آورده، احادیث بسیار از ایشان به‌دست آورد. حفظ وگردآوری احادیث درآغاز به‌طور شفاهی بعمل آمد و به‌مافظه سپرده می‌شد. بعدها احادیث را برپوست نوشتند و مجموعهای از آن تشکیل دادند. گردآورندگان متخصص و عالمان به‌علم حدیث را «محدث» خواندند. محققان اروپایی اسلام- شناس، اینان را تراویسیونالیت یا «سنت‌گرا» می‌نامند.

همچنانکه مطالعه قرآن علم تفسیر را به‌وجود آورد، گردآورندگان و بررسی احادیث نیز علم حدیث را پدیدآورد. و برپایه این‌دورشته تألیفات دینی، الهیات و حقوق یعنی دوشعبه علوم دینی اسلامی یا شریعت تدوین یافت. ضمناً باید گفت که مدنی مدید الهیات و حقوق اسلامی از هم جدائی‌بده و تفاوت بارزی میان آن دو نبود. در زمینه مطالعه علمی و انتقادی احادیث سنت و تاریخ آن، ایگتانی گولدنیهر مجارستانی و اسنوک هورگرزونه هلندی یش از دیگران کار کرده نتیجه گرفته‌اند.^۲

درآغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سه مکب «علم الاحادیث» تکوین یافته بود، به‌شرح زیر: یکی مکب مدنی (که عروه بن زبیر و الزهری بنان تعلق داشتند) دیگر مکب عراقی (در کوفه که الشمی نماینده آن بوده) و دیگر مکب شامی (در دمشق). مکب مدنی یش

۱- فرزند زبیر که ازصحابه مشهور بوده و برادر عبدالله بن زبیر دشمن امویان و ضد خلیفه (در سال ۷۳هـ خلافت) از طرف مامد نوه ابوبکر و خواهرزاده عایشه بوده. ۲- رجوع خود به‌صلح خود. ۳- رجوع خود. ۴- رجوع خود. I. Goldziher. "Muhammedanische Studien" T. II خود ۱۹ C. Snouck Hurgronje "le droit musulman" lb. Janyaboll. Hadith.

از آن‌دو دیگر، پیرو ایمان محکم و پابند سنن زمان محمد (ص) و چهار خلیفه اول (خلفای راشدین) بوده و بیش از دو مکتب دیگر نسبت به احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و غزوات وی اظهار علاقه می‌کرده. ولی نمایندگان این مکتب، مؤلف نخستین کتابی که به‌طور منقح و مرتب در شرح زندگی پیامبر محمد (ص) نوشته شده بود یعنی محمد بن اسحق را به اتهام ارتداد و قلّبی بودن، از مدینه بیرون کردند.^۱ کمال مطلوب نمایندگان مکتب مدنی حکومت دینی بوده و از آن دفاع می‌کردند و با خلفای اموی و روح غیر دینی سیاست و شیوه حکومت آنان مخالف بودند.

طبق رسم و سنی که پدید آمده استوار گشته بود، حدیث می‌بایست از دو بخش مرکب باشد: ۱/ «اسناد» (کلمه عربی که معنی آن «تکبیه‌گاه» است) یعنی بر شمردن ناقلان حدیث منظور و ۲/ «من» یعنی محتوای حدیث. ساختمان حدیث به‌تقریب به‌شرح زیر بوده. نخست اینکه نقل «اسناد» حتمی است. مثلاً «آ» می‌گوید که: گفت مرا «ب» به نقل از سخنان «ج» و بهی گفتم بود «د» و به او خبر داده بود «ه» و برای او نقل کرده بود «و» که از رسول خدا (ص) شنیده بود که چنین و چنان گفت. «و یا اینکه: گفت که دید چگونه پیامبر صلی الله علیه و آله در فلان مورد چنین و چنان کرده. پس از «اسناد» نوبت «من» یعنی داستان فلان یا بهمان سخنان و یا عمل پیامبر (ص) بوده.^۲

محدثان سنت گرا (ترادپیو نالیست) مسلمان از گونه‌ای انتقاد در مورد صحت و اعتبار احادیث به‌طور نبودند. ولی این «انتقاد» کاملاً مشروط و منبذ به‌قبودی بوده و بدیهی است که به‌هیچ وجه نمی‌تواند محققان روزگار ما را راضی و قانع سازد. هم در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) معیار زیر برای تشخیص صحت و اصالت احادیث پدید آمد: «اسناد» حدیث می‌بایست سلسله‌ای متصل از ناقلان را تشکیل دهد و ناقلان مزبور کسان مشهور باشند و شهرشان لک‌دار نشده باشد و مؤمن و فاضل احترام و صالح و راستگو باشند. ناقلان را با کلمه «رجال» (که مفرد آن «رجل» است) تشبیه می‌کردند. رسیدگی به‌صحت و سقم گفته‌های ناقلان اصطلاحاً «الجرح و التعلیل» خوانده می‌شد (عربی، به‌معنی «رد گواهان و یا تأیید ایشان»). کوشش و گرایشی که برای تشخیص ناقلان معتد و غیرمعتد پدید آمده بود موجب پیدایش شعبی از «علم الاحادیث» گشت که «معرفة الرجال» یا علم رجال نامیده می‌شد و کتابها و راهنماهای ویژه‌ای که «طبقات» نامیده می‌شد، و تذکرة حیات همه صحابه نامی و شاگردان ایشان و معاصران محمد (ص) و دیگر ناقلان حدیث را به ترتیب حروف تهجی و طبقات شامل بوده، به‌وجود آمد.

۱- درباره فدیون به فصل هشتم این کتاب رجوع خود. ۲- درباره مثالها رجوع شود به ۱۰

از این جمله است کتاب مشهور «طبقات» ابن سعد (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) و کتاب «اسدالفاهم فی معرفة الصحابة» ابن اثیر^۱ مؤلف نامی «الکامل فی التاریخ» و غیره. داهنماها و کتب حاوی اخبار مربوط به وضعفاء یعنی آندسته از ناقلان که قابل اعتماد نیستند نیز از این نوع است.

هر قلند ناقل حدیث - و به خصوص ناقلی که در سلسله «اسناد» آخر بوده (یعنی متقنتر باشد) - بیشتر مورد وثوق باشد، حدیثی که از آن شخص نقل شده معتبرتر شمرده می شود. مثلاً علم اعتماد به حدیثی که از ابوهریره یا عایشه (۱۳۵) نقل شده بوده محال شمرده می شده. ضمناً این نکته را که ممکن است بعضاً به اشخاص معتد احادیث مجعول - احادیثی که در واقع ایشان نقل نکرده باشند - نسبت داده شده باشد نادیده می گرفتند. در موردی که به «اسناد» اعتماد بوده، حتی نامربوط بودن مفاد حدیث - و مثلاً اشتباهات بارز تاریخی آن - مورد توجه واقع نمی شده. مثلاً به محمد (ص) حدیثی نسبت داده می شده که مؤمنان باید به گرمابه روند (۱۳۶) و حال آنکه همه می دانستند که در زمان پیامبر اسلام (ص) تازیان از گرمابه خبری نداشتند، و قط پس از فتح ابالات رومیه لصفری (یزانسی) از وجود آن اطلاع حاصل کردند. به ندرت صحت حدیث، بهائیکای مضمون آن، انکار می شده، ولی فقط در موردی که مفاد حدیث از لحاظ معتضات کبش «حق» اسلامی که در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) مدون گشته غیر قابل قبول بوده، و یا وقتی که مضمون حدیث با احادیث در موضوع مشابه تناقض پیدا می کرده ابن انکار صورت می گرفته.

میهذا احادیث از لحاظ ارج و ارزش همانند ویرابر شمرده نمی شدند. و از حیث درجه صحت و اعتبار مفروض (چنانکه گنجیم صحت مشروط و مفید به قیود) به سه دسته تقسیم می شدند، به شرح زیر: اگر سلسله ناقلان حدیث به هیچ وجه مسود شبهه و تردید نبوده، چنین حدیثی «صحیح» نامیده می شده. اگر در سلسله ناقلان حدیث نقایصی وجود داشته، مثلاً یکی از کسانی که دساناد آمده بودند چندان شهرت نداشته و یا عده ای از محدثان در صحت اقوال او شك داشتند و یا در سلسله ناقلان افتادگی وجود داشته (مثلاً «الف» گویند: بهمن گفت «ب» و بهاو گفت شخصی از قول «ج» و...) چنین حدیثی با اینکه واجد ارزش و اعتبار کامل شمرده نمی شده، میهنما قبولش داشتند. این گونه احادیث را «حسن» (نیکو) می گفتند. و سرانجام اگر در سلسله ناقلان حدیث کسانی بودمانند که از نظر اعتماد و ایمانشان لایل قبول نبوده و یا از لحاظ شهرت اخلاقی مردود بوده اند، چنین حدیثی بی اعتبار و یا به اصطلاح «ضعیف» نامیده می شده.

حدیثی که سلسله ناقلان آن بلاقطع بوده «متصل» خوانده می شده و حدیثی را که در سلسله ناقلان آن افتادگیهایی وجود داشته (به ویژه اگر نام ناقل نسل دوم، یعنی اسم شاگرد فلان

باهمان صحابه نیامده بوده) «مقطع» می خوانند. اگر در اسناد حدیث نام شاگرد یا «تابع» منقول بوده، ولی معلوم نبوده که وی حدیث را از کدام يك از اصحاب شنیده، چنین حدیثی «مرسل» (دارای افتادگی) خوانده می شود.

همه احادیث به اقوال و یا افعال پیامبر (ص) منکی نبوده. احادیثی که به پیامبر می رسیدند «مرفوع» و احادیثی که در آنها به اقوال و یا افعال اصحاب استاد و اشاره شده «موقوف» و احادیثی که به گفته «تابعان» یعنی نخستین نسل شاگردان اصحاب منکی بوده اند «مقطوع» نامیده می شدند. احادیث اخیرالذکر (و احادیث «مرسل» را هم) برخی از علماء و فقها قبول داشتند و برخی نه.

سلسله ناقلان در صورتی که به آخرین (متممترین) ناقل و یا بعدیگر سخن به یکی از صحابه پیامبر برسد «طریق» (که جمع عربی آن «طرق» است) نامیده می شود. اگر حدیث واحدی از چند «طریق» نقل شده باشد یعنی در عین حال به چند تن از صحابه برسد «متواتر» خوانده می شود. حدیثی که به سه تن از صحابه برسد «مشهور» و در صورتی به دو تن برسد «عزیز» و اگر به يك تن برسد «واحد» نامیده می شود.

بهترین احادیث آنهایی بودند که نقل آنها از چند «طریق» صورت گرفته بوده. یعنی درباره آنها - نه يك سلسله ناقلان که به يك تن از صحابه می رسید به بلکه - چندین سلسله ناقلان سخن گفته و به صحابه مختلف می رسید.

قدیمیترین مجموعه های احادیث از روی «طریق» مدون گشته بوده، یعنی به ترتیب حروف تهجی صحابه پیامبر برشمرده می شده و ذیل نام هر يك احادیثی که از او منقول بوده ذکر می شده. این نوع مجموعه های احادیث «مسند» نامیده می شد. مجموعه احادیث مسند از روی اصل «علی الرجال» یعنی ترتیب احادیث بر حسب اسامی آخرین (قدیمیترین) ناقلان تدوین می شده. از مجموعه های احادیث پیش گفته - یعنی از نوع اخیرالذکر - که در دست است، آنچه مشهورتر است دو کتاب است. یکی «الموطأ فی الحدیث» تألیف مالک بن انس (متوفی به سال ۱۷۹ هـ) مؤسس منهب مالکی^۱. در این مجموعه ۱۷۰۰ حدیث وجود داشته که مالک صحت و اعتبار آنها را تصدیق کرده. البته شیوه های انتقادی وی همان بوده که پیشتر درباره آن سخن رفت. مجموعه دیگر به نام «مسند» تألیف امام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) است. وی مؤسس منهب حنبلی است و کتاب «مسند» او حاوی بیش از ۳۰۰۰ حدیث است.^۲

۱- درباره مناهب این ملای قانقنکار به فضل بنجم رجوع شود. ۲- درباره جاهای مختلف به نظر کتابشناسی فصل مربوط رجوع شود.

معملاً مجموعه‌های متأخرتر که «مصحف» نامیده می‌شدند مقبولیت عامه و اشاعه بیشتری یافتند. در این مجموعه‌ها احادیث نه‌از‌روی نامه‌های ناقلان، بلکه برحسب موضوع باب‌اصطلاح «علی‌الابواب» تنظیم شده‌اند. بخش‌های موضوعی «ابواب» نامیده می‌شوند (عربی، که جمع «باب» است به معنی «فصل» و «بخش»). افزاین مجموعه‌ها معتبرتر از همه شش‌کتاب است. و بدین سبب «الکبالت» نامیده می‌شوند^۱ و در میان مسلمانان سنی مذهب بسیار شایعند^۲. اکنون شرح مجموعه‌های مزبور:

۱- «الجامع الصحیح» یا، باختصار، «الصحیح» تصنیف ابو عبد الله محمد البخاری (۱۹۵ تا ۲۵۷ هـ). این مجموعه از مجموعه‌های اولیه استادانه‌تر تنظیم شده‌است. مؤلف نه تنها احادیثی را که مربوط به قانون‌نگداری و تشریفات دینی بوده - و معاصران بیشتر بدان علاقه‌مند بوده‌اند - گرد آورده به ابواب موضوعی تقسیم نموده، بلکه با احادیث مربوط بشرح زندگی پیامبر و صحابه وی و حتی مطالب تاریخی و نزادی زمان پیامبر نیز چنین کرده است.

مؤلف ناهدی نظر انتقادی ابراز داشته، ولی البته به معنی مشروطی که این کلمه در محیط آن روزی اسلامی داشته. به گفته او، وی در حدود ۶۰۰ هزار حدیث گرد آورد ولی از آن میان فقط ۷۲۵۰ حدیث را حقیقی دانسته در مجموعه خرد آورد - یعنی اندکی بیش از يك درصد را - این مجموعه بعدها در جهان اسلام اعتبار عظیمی کسب کرد و بارها در مشرق‌زمین تجدید چاپ شد.

۲- مجموعه‌های تحت عنوان «الصحیح» گرد آورده مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۲-۲۶۲ هـ) به همین قدر مورد قبول عامه قرار گرفت. مصنف در ۳۰۰ هزار حدیث تجدید نظر کرد و فقط ۱۲ هزار از آنها یعنی چهار درصد را معتبر شناخت.

هر دو مجموعه پیش گفته معتبر و موفق شمرده می‌شوند.

۳- «سنن» ابن ماجه قزوینی (متوفی به سال ۲۷۳ هـ)

۴- مجموعه ابوداود سجستانی (متوفی به سال ۲۷۵ هـ) در تحت همان عنوان «سنن».

۵- «الجامع الکبیر» محمد ترمذی (متوفی به سال ۲۷۹ هـ).

۶- «سنن» تصنیف نسائی (متوفی به سال ۴۰۳ هـ) که شاگرد ابوداود و از مردم شهر نسا (نزدیک عشق آباد کنونی) بوده.

شش مجموعه بالا پیش از کتب دیگر حدیث در میان میان اشاعه یافته و مورد تصدیق ایشان است و معتبرشان می‌شمارند. ولی باید بگوییم که چهار کتاب آخری از لحاظ تنظیم و

۱- درباره جاهای مختلف به حضرت کتابشناسی رجوع شود. ۲- درباره احادیث شیعیان به فصل دهم این کتاب رجوع شود.

پایان از دو مجموعه نخستین - یعنی مجموعه‌های بخاری و مسلم که «مصححین» نامیده می‌شوند - ابتدایی‌ترینند. یکی از وجوه تفاوت چهار کتاب اخیر الذکر آن است که مصنفان آنها هر حدیثی را که دلیل متنی و غیر قابل بحثی بر کذب آن وجود نداشته باشد، صحیح می‌دانند. بعدی‌تر سخن مصنفان چهار کتاب مذکور در جمع‌آوری احادیث، به مراتب کمتر از دو مصنف اول روح انتقاد را - حتی به معنی مشروط قدیمی آن - به کار بستند. گذشته از این مصنفان چهار گانه مزبور تقریباً فقط به احادیث مربوط به تذکرة تشریفات مذهبی و قانون‌گذاری علاقه‌مند بوده‌اند و احادیث مربوط به تذکرة حیات و تاریخ مورد نظر ایشان نبوده. بدین سبب اگر دو مجموعه اول تاحدی جزو منابع تاریخی شمرده می‌شوند، در مورد چهار مجموعه اخیر الذکر این صفت به حقیقت صادق است. علاقه مصنفان این مجموعه‌ها صرفاً عملی بوده: یعنی لازم بود مشخص شود که از جمله قواعد قضائی و یا موازین زندگی روزمره کدام جایز است و کدام جایز نیست. مثلاً آنچه مربوط به تشریفات دینی و خوراک و پوشاک و مناسبات بین افراد و عقد پیمانهای خرید و فروش و ملکیت بندگان و غیره می‌شده مورد علاقه ایشان بوده است.

گفته از این شش مجموعه، کتب بسیار دیگر که کمتر مقبول عامه هستند وجود دارد. چنانکه پیش‌گفتیم شرایط و شبهه انتقاد محدثان به هیچ وجه از پیدایش و اشاعه احادیث مجعول ممانعت نمی‌کرده. به‌ویژه چون جستجوی احادیث نازه و نازه‌تر که بیشتر معلوم نبوده و یا به اصطلاح «طلب‌الحديث» و سفر به نقاطی که احتمال وجود شاگردان و تابعان صحابه و یا اخلاف ایشان و امکان استفسار از آنان می‌رفته کار خطاپستدانه‌ای شمرده می‌شده، و این خود امکان جعل را افزون می‌ساخت. بدین سبب محدثی که می‌خواست فلان حدیثی وی مقبول عامه قرار گیرد، همیشه می‌توانست «حدیثی» سازد و اسنادی به آن منضم سازد که معتبر شناخته شود. جعل احادیث به محلی شایع بود که معاصران آن زمان از آن اطلاع داشته و سخن می‌گفتند و از آن جمله علمای دینی نافذ‌الکلمه قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) مانند مالک بن انس و مسلم و شافعی در این باره سخن گفته‌اند. معیناً اکثر علمای سنی و به‌ویژه علمای متأخر به تفریب همه احادیث را به استیای آنها می‌گفتند که از لحاظ اسناد سخت لنگ بوده و یا مضمونشان بطور بارزی مخالف موازین شریعت بود، قبول داشته می‌پذیرفتند.

دانش معاصر اروپایی [۱۳۷] اکثریت قاطع احادیث را غیر موثق می‌شمارد. اثبات این حدیث را بیشتر موهون ای. گولدنیهر می‌باشیم. پس از تسخیر سرزمینهای یزانی و ایران بعد از اعراب ساختن و پرداختن احادیثی که جنبه حقوقی داشته باشد، به سبب لزوم تدوین موازین استوار قضایی در قلمرو خلافت، ضرورت پیدا کرد. فاتحان مایل بودند بسیاری از موازین حقوقی یزانی و ایران عهد ساسانی را قبول کنند، زیرا که موازین مزبور در جامعه خوددالی در حال تکوین اهمیت حیاتی داشتند. ولی لازم بود بدین منظور موازین مزبور را در نظر توده مؤمنان

همچون احکام و دستورات شفاهی شخص پیامبر - احکامی که به پاری اصحاب محفوظ و نقل شده - جلوه دهند. همین نکته در مورد موازین تشریفات دینی و زندگی روزمره‌ای که مسلمانان از مسیحیان و یهود و زرتشتیان اخذ کرده، همچون احکام پیامبر جلوه گر ساخته‌اند، نیز صادق است. گولدنبهر ثابت کرده که عقیده یهود و نصاری مأخوذ از انجیل و کتب مسیح (کسی که کلبای رومی قبول ندارد) و حتی برخی نظرهای فیلسوفان یونان در میان مسلمانان - تحت عنوان و به صورت گفته‌های پیامبر، یعنی به شکل حدیث - شیوع پیدا کرده. همین نکته را می‌باید درباره تصورات صرفاً دینی، درباره بهشت و دوزخ و «سناخیز» و قیامت مردگان و پیامبران پیش از محمد (ص) و غیره نیز گفت. گولدنبهر می‌گوید که نفوذ مسیحیت و یهودیت و زرتشتیگری و همچنین محیط فرهنگی یزاس و سوری و قبطی و ایرانی در اسلام پیش از هر رشته‌ای، در زمینه احادیث تجلی کرده.

در جامعه‌ای که جماعت دینی و دولت و دین و سیاست دائماً درهم آمیخته بوده و نهضت‌های اجتماعی و سیاسی در زیر لافاه اعتقادات مذهبی یا فرق دینی جریان می‌یافته، در چنین جامعه‌ای بالنتیجه منافع سیاسی نیز موجب جعل احادیث می‌شود. در مبارزه‌ای که بر سر قدرت میان گروه‌های گوناگون (مثلاً طرفداران علویان و امویان و عباسیان) در گرفته بوده، هر طرفی می‌کوشیده موقع خویش را با سخنانی که گویا زمانی توسط پیامبر گفته شده بوده استوار سازد. ضمناً در این مورد به عقیده شایع تکیه می‌کردند که پیامبر (ص) در زمان حیات خویش وقایع تاریخی آینده را پیش‌گویی کرده و ارزش آن وقایع را سنجیده است. زنان پس صوفیان که نمایندگان جریان عرفانی و پاراساتانه در اسلام بوده و تاحدی روحیات قشرهای پایین شهری را منعکس می‌کردند، می‌گفتند که پیامبر ظهور نابرابری اجتماعی و افزایش ثروت و تجمل و ستمگری «اقربای جهان» یعنی طبقات حاکم را پیش‌بینی و پیش‌گویی کرده. احادیثی نیز در تأیید این گفته انتشار می‌یافته. به‌عبارتی که در اسلام آتش مبارزه میان جریان‌ات مذهبی نیز ترمی گردیده و انشعاب فرقه‌های مذهبی افزایش می‌یافته، علمای سنی احادیثی جعل می‌کردند تا به نام پیامبر «مرتدان» را محکوم کنند و می‌گفتند که گویا وی در زمان حیات ظهور این «ارتدادها» را پیش‌گویی کرده (مثلاً خوارج و یافند یون را) و قبلاً محکوم نموده است.

احادیث ویژه، گویا حاوی گفته‌های پیامبر، درباره شهرهای مختفی بوده که اعراب مدنی مدید پس از مرگ محمد (ص) فتح کرده بودند. در این گونه احادیث سخنانی را در «صفات حنه» (طیمی و اقلیمی و غیره) شهرهای مزبور و «اخلاق جمیله» و «ایمان پاک» ساکنان آنها به پیامبر نسبت داده بودند. شکی نیست که این احادیث از طرف سردمداران شهرهای مزبور مدتها پس از فتح بلاد مزبور به دست مسلمانان، ساخته و پرداخته شده بوده، تا افتخار و حسن شهرتی در جهان اسلام به‌هم زینند این گونه احادیث عادتاً در کتب تاریخ شهرهای اصفهان و

هرات و بلخ و غیره نقل می‌شود.

بنابراین اکثر احادیث، از لحاظ تاریخی نامعتبر و غیر موثقند (به جز احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و صحابه وی). ولی از این سخنان نباید چنین نتیجه گرفت که احادیث به عنوان منبع تاریخی واجد هیچ اهمیتی نیستند. احادیثی که بیشتر در فاصله نیمه دوم قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) و پایان قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) ساخته شده‌اند، منعکس کننده مناسبات اجتماعی و پیشرفتهای تاریخی در سرزمینهای خلافت و نظرهای حقوقی آن زمانند. بنابراین احادیث از لحاظ تاریخ سیر تکامل اجتماعی و دولتی سرزمینهای خلافت، در دوران متقدم کودالیزم، همچون منبعی از منابع واجد اهمیت هستند. حدیث آفرینی جریانی بود که جامعه مسلمانان کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به واسطه و یاری آن میراث اجتماعی و حقوقی و عقیدتی فرهنگهای ممالک مسخره بیزانس و ایران را، که توسط اعراب گشوده شده بود، جذب کردند.



تدوین فقه اسلامی (سنی)

از لحاظ سیر تکاملی تعلیمات دینی و حقوق اسلامی (و بیشتر برای تکامل حقوقی و کمتر از لحاظ تعلیمات دینی) و همچنین علم حقوق یا «فقه»، جعل حدیث و گردآوری آن اهمیت عظیمی داشته. در جامعه متقدم خوددالی خلافت، از قرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) که لایزال اسماً و از لحاظ نظری دولتی روحانی بوده، میان جماعت دینی و دولت تفاوت روشنی وجود نداشت. بدین سبب عالمان حرفه‌ای قانون دین (شریعت) یا فقیهان که در آن دوران پدید آمده بودند در عین حال عالم روحانی و قاضی بودند. و توان گفت که بیشتر قاضی بودند و کمتر عالم و روحانی. د. ب. ماکدونالد محقق انگلیسی اسلام‌شناس خاطرنشان می‌کند که کلمه «فقه» که نخست در زبان عربی به معنی «دانستن به طور کلی» (مترادف «علم») بوده و زان پس مفهوم «دانستن قانون دین» یا «شریعت» را می‌رسانده و سرانجام بیشتر به دلیل شرعی، یا «به کار بستن موازین دینی و حقوقی در موارد خصوصی» مشابیهت داشته و همچنین کلمه «فقه» که از آن مشتق شده به معنی «آدم تحصیل کرده به طور کلی» و «عالم به علم دین» و «کسی که موازین دینی و حقوقی را در موارد خصوصی به کار می‌بندد» معنی می‌داده. بنابراین بهتر است کلمه «فقه» را «قانوندانان و عالم به علم دین» ترجمه کنیم. فقیهان نطقه طبقه روحانی بودند که بعدها، به طور قطع، تکوین یافت.

در آغاز، قرآن یا «کلام فقه» تنها منبع و ریشه تعلیمات دینی و حقوق اسلامی شناخته می‌شد. هم در زمان امویان، احادیث اصل دوم تعلیمات دینی و حقوقی اسلامی شناخته شدند. این خود محرکی بود برای گردآوری و ساختن و پرداختن احادیث و زان پس، تحریر و تدوین و مطالعه آن ولی از آنجایی که جعل حدیث و گردآوری احادیث از روی نقشه معینی صورت نمی‌گرفته، سنت نیز اساس هماهنگی و مستظمی نداشته. گذشته از این احادیث

فاسد نبودند جوابگوی همه نیازمندیهای عملی و ماسالی که هر روز بر اثر تکامل جامعه خوددالی پدید می‌آمده باشند. و بنابراین اصل دوم حقوق اسلامی نیز کافی برای رفع حوایج نبوده. از دیگر سو موازین حقوقی که به صورت اشکال محجر دینی در می‌آمدند خولعی- نخواهی بهرور زمان کهنه می‌شدند. استاد آ. ا. اشپیت محقق اسلامشناس روسی در این باره چنین می‌گوید: «این رابطه نزدیک که بالتبجه میان حقوق و دین برقرار شد برای موازین حقوقی مشوم بود. موازین حقوقی، چون به صورت دینی در آمدند [۱۳۸]، نه قابل فسخ بودند و نه قابل تغییر و بالطبع کهنه می‌شدند زیرا زندگی عملی از آنها پیشی می‌جست و شرایط بالکل نازمهای به وجود می‌آورد که در دوران قدیم ممکن نبود پیش‌بینی شوند. و سرانجام حقوق که با حوایج و لوازم زندگی عملی منطبق نبوده بالضروره می‌بایست لهیت و منعی واقعی خویش را فاقد گردد. و واقعاً چنین شد و حقوق اسلامی به چیزی کلاماً انتزاعی و مقطوع از زندگی مبدل گشت»^۱. [۱۳۹].

ولی این واقع مدتها بعد در دوره خودالیزم مشکامل وقوع یافت. در زمان امویان و بهویژه در دوران عباسیان چندین نسل قبیهان کوشیده مبارزه کردند تا حقوق اسلامی را به صورت جامع و کاملی در آورند که همه پدیدهها و لوازم و نیازمندیهای عملی زندگی اجتماعی را در بر گرفته جوابگوی آنها باشد. عباسیان که می‌کوشیدند تا در نظر مسلمانان تنها «امیر» - یعنی حکام غیر دینی - نبوده بلکه «امام» - یعنی رهبر روحانی جامعه اسلامی - نیز باشند، از کوشش قبیهان در گردآوری و تعلیم سنت حمایت می‌کردند.

در زمان عباسیان در سه مکتب قبیهان که هم در عهد امویان پدید آمده بوده - یعنی مکتب مدنی و عراقی (در کوفه) و شامی (سوری - در دمشق) مطالعه منظم احادیث آغاز گردید. در جریان کار مطوم شد که قرآن و احادیث نه تنها به بیاری از مسائل دینی و حقوقی پاسخی نمی‌دهند بلکه قرآن و احادیث منابعی هستند که استفاده از آنها بسیار دشوار است. نیز به خاطر وجود «ناسخ» در قرآن، و تعارض در حین مقابله برخی از احادیث با بعضی دیگر، قبیهان به منظور چاره‌جویی به تدوین اصل «ناسخ و منسوخ» پرداختند. در نتیجه درباره اینکه کدام جای قرآن را باید «ناسخ» و کدام قسمت را «منسوخ» شمرد تألیفات فراوان پدید آمد.

در مورد احادیث نیز به رسیدگی تعارضها پرداختند ولی نظریه تعارض و نسخ، مباحثات و مناقشاتی برانگیخت. و در این میان نمی‌توانست مکرراً به شواهد کیسی استاد و اشاره کند و بالتبجه منبع جدید حقوقی ضرورت پیدا کرد.

در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) میان قبیهان مذهب (سنی) اسلامی دو جریان مخالف

یکدیگر پیدا شد. یکی که اصطلاحاً «اصحاب‌الرأی» (یعنی هواخواهان استیاج منطقی با عقلی) نامیده می‌شده و بیشتر از ییروان مکب قبهان شامی (در دمشق - سوریه) و عراقی (در کوفه و زن پس در بصره و بغداد نیز) بودند. یعنی ابن قبهان در جاهایی ظاهر شدند که پیش از فتوحات اعراب نیز مناسبات قنودالی در آن نقاط وجود داشته و شهرهای ثروتمند و زندگی بیچ در بیچ شهری و فرهنگی حکمفرما بوده.

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» و مخالفان ایشان در مسائل دینی و حقوقی در درجه اول، قرآن و سنت را ملاک می‌دانستند. ولی در مواردی که این دو «اصل» و دو ریشه نخستین حقوق اسلامی، پاسخگوی مسائل نازده‌ای که زندگی، یعنی تکامل جامعه قنودالی دوران خلافت در برابر قبهان طرح کرده بود نمی‌بودند... در این موارد اصحاب‌الرأی استیاج منطقی را جایز می‌شمردند. هواخواهان این جریان به ساقه استیاج عقلی و «نفع جامعه مسلمانان» موازین نوینی در حقوق اسلامی وارد کردند و فقط سعی بودند که موازین مزبور را با روح حقوق اسلامی بطور کلی وفق دهند. ایشان در بسیاری از موارد عدول از تفهیم تحت‌لفظی بعضی جاهای قرآن و احادیث را جایز می‌شمردند و توجیه عقلی برای آن قائل می‌شدند. بدین قرار «اصحاب‌الرأی» اعمال عقیده شخصی را جایز شمرده و عنصر عقلی را وارد حقوق اسلامی کردند. ولی روش عقلی ایشان بر روی هم محدود بوده. ایشان خود از یم انحراف از منبع حقه فاعده‌ای مقرر داشتند که استفاده از اسلوب عقلی فقط در موردی جایز است که برای استیاج در فلان و بابهمان مسئله مشخص بتوان در قرآن یا احادیث شیونظیری برای آن پیدا کرد. این «تشیه» و با «نظیرجویی» را اصطلاحاً «قیاس» می‌نامیدند. و بدین طریق ریشه و با «اصل» جدیدی در حقوق اسلامی (سنی) پیدا شد که همانا «قیاس» باشد.

اکنون نمونه‌ای از قیاس می‌آوریم. مثلاً اگر ییرو دین دیگری از «دارالحرب» یعنی از کشوری غیر مسلمان بمسرزمین اسلام ییابد و تضمین و امان برای زندگی خویش کسب کرده باشد (فی‌المثل بازرگان با سفیر باشد) و زن پس مرتکب هرزگی و با سرقت شود، آیا چنین کسی را می‌توان مجازات کرد یا نه؟ حقوق اسلامی را در مورد این شخص نمی‌توان به کار بست. ولی در این مورد می‌توان «قیاس» [۱۴۵] را به کار برد: اگر مسلمان از این یگانه چیزی دزدیده باشد می‌بایست دست آن مسلمان را - طبق حقوق اسلامی - برید. و از روی قیاس همین مجازات را می‌توان در مورد یگانهای که مرتکب همان جرم شده باشند، معمول داشت. مثالی دیگر از به کار بستن قیاس. طبق نص قرآن (سوره ۸، آیه ۲۲) خمس غنیمت سهم «امام - خلیفه» است. قبهان از روی قیاس چنین استیاج کردند که باید خمس در آمد زیر خاک (از معادن) و کانهای نمک و صید ماهی و غیره هم سهم خلیفه باشد.

یکی از قبهان مشهور مکب عراق که خود منبع و یژهای در حقوق اسلامی پدید آورده

یعنی ابوحنیفه اسلوب «رأی» و «قیاس» را پیش از دیگران به کار بست.

بدیهی است که «اصحابالرأی» به کار بستن نظر شخصی را در مسائل دینی و حقوقی تا حدی قطعی برای قبیان مجاز می‌دانستند و به هیچ وجه ملاحظه نوده مؤمنان را در این امر جایز نمی‌شمردند. ولی در عین حال قبیان «مذاهب سنی» بیم آن داشت که اعمال نظر و عقیده شخصی به میزان وسیع ممکن است موجب اختلاف نظر و نفاق در جامعه اسلامی گردد. بنابراین اصلی را پیش کشیدند که «قیاس» را فقط در موردی می‌توان به کار بست که «اجماع» علمای ناظر لکمه دین با آن نظر موافق داشته باشد.

بدین طریق سرانجام چهار ریشه و یا «اصل» حقوق اسلامی به دست آمد، به شرح زیر: ۱/ قرآن ۲۰/ سنت و حدیث. ۳/ اجماع و ۴/ قیاس. انك انك این چهار اصل مورد قبول و شناسایی همه قبیان «مذاهب سنی» قرار گرفت (گرچه در تصور معنی و حدود در «اصل» اخیر الذکر میان آنان اختلاف بوده).

ولی این نتیجه به یکبارگی حاصل نشد. در آغاز محافظه کارترین و قشری‌ترین قبیانی که علیه هر گونه «بدعتی» بودند («بدعت»، هر بی، از «بدعت» به معنی «چیز تازه‌ای آوردن» و یا «از خود ساختن») علیه اسلوب عقلی و منطقی به مبارزه برخاستند. بیشتر اینان نمایندگان مکتب مدنی بودند. قبیان مدینه مخالف امویان بودند. و علت اصلی مخالفت ایشان این بود که امویان دولتی غیر دینی ایجاد کرده و از کمال مطلوب و آرمان زمان محمد (ص) و چهار خلیفه نخستین دور شده «بدعت» آورده بودند. چون عباسیان بر مسند خلافت استوار گشتند متبانی مدنی انتظار داشتند که ایشان حکومت و دولت دینی و روحانی (توکرامی) را کاملاً و مجدداً برقرار سازند. این نظر يك وهم دست ناپاقتی و ارتجاعی بود ولی آنان سخت‌چنان پای بند بودند. هر خواهان این جریان هر گونه «بدعتی» را رد می‌کردند. و این اصل را پیش کشیدند که در مسائل دینی، قانون الهی معتبر و اجباری است (با توجه به سنت) نه عقل انسانی. این قبیان می‌گفتند که در همه مسائل باید نخست به «کلام‌الله» (قرآن) مراجعه کرد. و اگر در قرآن هیچ حکم و دستور یافت نشود باید از «سنت رسول‌الله» (یعنی احادیث) متابعت نمود. بدین سبب هر خواهان این جریان به لقب «اصحاب الحدیث» ملقب گردیدند. ولی از آنجایی که مخالفان اسلوب منطقی و عقلی ممکن بود فلان یا بیمان نظر خویش را به صورت حدیثی که به تازگی کشف شده عرضه دهنند و «اسناد» مناسبی نیز برای آن حدیث فراهم آورند، بدین سبب «اصحاب الحدیث» به انتشار مفرط حدیثهای مجعول کمک می‌کردند.

مناقشات «اصحابالرأی» با «اصحاب الحدیث» که نه تنها بر سر تشریفات دینی و حقوق

عملی بوده بلکه در پیرامون مسائل شرعی نیز دور می‌زده موجب پیدایش جریاناتی می‌ساخته و بنابراین شد. سرانجام اصحاب حدیث دوائر نیازمندیهای علمی جامعه و دولت کوفه‌ای در حال تکامل، ناگزیر تا حدی از موضع و روش آشنی‌ناپذیر خویش عدول کرده عقب نشستند. اینان در آغاز امر فقط «قرآن» و «احادیث» را قبول داشتند و «اجماع» و «قیاس» را منکر بودند، ولی اندک‌اندک اعمال این دو اصل را هم جایز شمردند، منتهی کوشیدند تا با تمام وسایل، موارد به‌کار بستن آنها را محدود کنند و به‌ویژه برای تمیز و تفسیر عقلانی بخشهای قرآن حدودی قائل شوند و در تفهم تحت‌اللفظی و ظاهری آن اصرار ورزیدند.

در نتیجه مناقشات و بحثها و گزشتهای متقابل و سازشهایی که میان هواخواهان دو جریان سابق‌الذکر در بطون مذاهب (سنی) اسلامی، از نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) صورت گرفت، چند مکب و یا «منصب» («منصب» عربی است و جمع آن «مناصب» و به معنی «راه» و «شیوه عمل» است) تشکیل یافت. در تألیفات ما (منظور تألیفات روسی و اروپایی است) هنوز هم مذاهب را با فرق منسبه (سکت) (از *Sectari* لاتینی به معنی «جدا شدن») اشتباه می‌کنند. و این اشتباه فاحشی است. فرقه منسبه (یا سکت) گروهی دینی است که از جماعت روحانی و یا دین حاکم منسب می‌شود و از آن قطع علاقه می‌کند و با آن بدشمنی برمی‌خیزد و پس از انشعاب راهی کاملاً مستقل برمی‌گزیند. مثلاً در اسلام خوارج و شیعیان این گونه فرقه‌ها و انشعابات فرعی مستقل به وجود آوردند. و هر دو دسته که از اهل سنت و جماعت جدا شده بودند دیگر هرگز به آنان نزدیک نشدند و زندگی مستقل خویش را پیش گرفتند. ولی این وضع در مورد مذاهب صادق نبوده. اینان تا حدی در به‌کار بستن اسلوب عقلی و منطقی و بیشتر در مسائل حقوقی و تشریفات عملی دینی اختلاف داشتند. و اشخاص می‌توانستند به مذاهب مختلفه بستگی داشته باشند و با این حال عضو جامعه «سنی» واحد اسلامی باقی بمانند. این مورد بیشتر با مکاتب روحانی کاتولیکی قرون وسطی مشابهت داشته (مکاتب هواخواهان قدیس اوگوستین، توماس آکوئیناس و دونس اسکوت و جز آنان) که در بسیاری از خصوصیات اختلاف داشته ولی معیناً در چارچوب آیین کاتولیک باقی می‌ماندند.

از میان مذاهب «سنی» چهار مذهب که تا روزگار ما نیز باقی ماندند شایان توجه می‌باشند. این مذاهب به ترتیب تاریخ ظهور بدین شرحند:

۱- حنفیان. مؤسس این مذهب یکی از قبیلهان بسیار مشهور مسلمان به نام امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت (در حدود ۷۷ هـ تا ۱۵۰ هـ) بوده. وی نواخته بنده اسیری از مردم ایران بوده.

ابوحنیفه بیشتر روزگار خویش را در کوفه گذرانید و در آنجا به تدریس فقه می‌پرداخت. وی دوش خویش را شفاهاً برای شاگردان خود بیان می‌کرد. بعدها تألیفات فراوانی را به او نسبت دادند که تعلق آنها بدو بسیار مشکوک است. ابوحنیفه و پیروان مکتب وی پیش از هراخوانان دیگر مذاهب، اسلوب «رأی» را به کار بسته به «قیاس» متوسل می‌شدند. محققان پیشین غریبی حنفیان را آزادمنش‌ترین مکتب اسلامی که طریق ملابسا با دیگران را می‌پیموده می‌شمردند و نوعی مکتب ترقی‌خواه می‌دانستند. این عقیده نادرست است. حنفیان در زمینه دین منی اسلامی استوار بودند. و اگر بگوییم که حنفیان سازشکار بوده می‌گوئیدند تا چارچوب سخت و خشن شریعت را با نیازمندیهای زندگی عملی مطابقت دهند، درست‌تر خواهد بود.^۱ حنفیان «رأی» و «قیاس» را به‌عنوان وسیعی به‌کار بسته اصل «استحسان» را (کلمه غریبی «نیکو ساختن» از «حسن» به‌معنی «نیکو بودن») ملون ساختند. اصل «استحسان» عبارت از این است که در مسائل مبهم و مورد مناقشه با توسل به قیاس، معیار را نفع جامعه اسلامی قرار دهند، بدین معنی که از میان دو استیلاج ممکن منطقی نتیجه‌ای را که برای جماعت (و دولت) سودمندتر و مناسب‌تر به‌نظر آید برگزینند.

اکنون نمونه‌ای از استحسان را می‌آوریم. قرآن و احادیث مجازات دزدی و سرقت پنهانی را معین کرده ولی درباره دزدی آشکار و حمله راهزنانه سخنی نگفته‌اند.

حنفیان معتقد بودند که اصل نفع جماعت و دولت اسلامی حکم می‌کند که در این مورد قیاس را به کار بندند و مجازات پیش‌بینی شده برای دزدان را به‌مورد راهزنی و دزدی آشکار نیز به‌سط دهند.

تفاوت دیگر حنفیان با پیروان دیگر مذاهب این است که ایشان استفاده وسیع از حقوق عادی محلی را که پیش از مسلمان شدن اهل محل متداول بوده - و «عرف و عادت» خوانده می‌شود - جایز می‌دانستند و همچنین اجرای قوانین و مقرراتی را که مقامات غیرروحانی وضع کرده و «قانون» (از کلمه یونانی *Νόμος*) نامیده می‌شده مجاز می‌شمردند. بدین سبب فقه یا حقوق حنفی از لحاظ مقامات غیر روحانی پیش از مذاهب دیگر واجد نرمش بوده است. صحرائشبان فقه مزبور را با کمال میل می‌پذیرفتند، زیرا با قبول آن عادات قدیمه پندشاهی خویش را حفظ می‌کردند. بدین سبب اقوام ترک که اسلام آورده بودند در عین حال حقوق و فقه حنفی را پذیرفتند. حنفیان پیش از پیروان دیگر مذاهب با مسیحیان و یهودیان شیوه ملابسا را ملحوظ می‌دارند.

برجسته‌ترین قبیلهان منعب حنفی عبارت بودند از ابرویوسف یعقوب (متوفی به‌سال

۱۷۹ هـ) مؤلف «کتاب الخراج» که برای خلیفه هرون الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۲ هـ حکومت کرد) نوشته بوده. و محمد الشیبانی (متوفی به سال ۱۸۹ هـ) مؤلف کتاب «الجامع الصغير» و ابن دو تن از شاگردان نامی ابوحنیفه بوده‌اند و ماتریدی (متوفی به سال ۲۳۳ هـ) که یکی از مؤسسان مکتب جدید «کلام» بوده^۱ و قنوری (متوفی به سال ۲۲۸ هـ) مؤلف کتاب «المختصر فی الفقه» و برهان‌الدین علی مرغینانی (متوفی به سال ۵۹۲ هـ) مؤلف کتاب «الهدایه» ددغه و غیره. اکنون حنفیان میان مؤنان مسلمان سنی همه سرزمینهای ترکی زبان (به استثنای آذربایجان)، از اوپنورها در مشرق گرفته تا ترکان مغرب و همچنین میان مسلمانان چین و هندوستان و سوریه، یمن از یروان دیگر مذاهب هستند. در امپراطوری عثمانی مذهب حنفی مذهب رسمی دولتی شمرده می‌شده. به این معنی که قاضیان - داوران روحانی - و مفتیان - مشاوران حقوقی - می‌توانستند بر حسب عقاید شخصی خویش به هر یک از مذاهب سنی که مایل باشند پیوندند ولی ناگزیر بودند در امر قضا و داور و صدور حکم قضایی یا «فتوی» (عربی، جمع آن «فتاوی») از فقه حنفی پیروی کنند.

۲- مالکیان. مؤسس مذهب مالکی امام مالک بن انس بوده که پیشتر ذکر وی رفت. مالکیان از پیروان سرسخت، حدیث و تعبیر و تفسیر عقلی قرآن را رد می‌کنند و در عدم مدارا با پیروان دیگر ادیان از دیگر مذاهب متنازند. راست است که مالکیان به کار بستن استنتاج منطقی و قیاس را مجاز می‌دانند، ولی کمتر از حنفیان و در زمینه‌های محدودتر. مالکیان در به کار بستن قیاس از اصلی که اصطلاحاً «استصلاح» (عربی، بمعنی «بهر ساختن») نامیده می‌شود و نزدیک به اصل «استحسان» حنفیان است، متابعت می‌کنند.

مذهب مالکی - گذشته از حجاز و مدینه - حتی در قرن نهم میلادی (سوم هجری) در مصر علیا و افریقای شمالی (مغرب) و اسپانیای عربی اشاعه یافت و در سرزمین اخیر الذکر مذهب دولتی و رسمی شناخته شد. مالکیان در فرون وسطی در ایران و آسیای میانه تقریباً نقشی ایفا نمی‌کردند. اکنون مذهب مالکی در میان مسلمانان مغرب (تونس و الجزایر و مراکش) و افریقای غربی تفوق دارد و در سودان و ناحیه مصر علیا نیز اشاعه یافته.

۳- شافعیان. مؤسس مذهب شافعی محمد بن ادیس الشافعی بوده (متوفی به سال ۲۰۵ هـ) و سوریه و زن پس مصر میان عمل وی بوده. شافعی در «رساله» خویش^۲ کوشیده تا فقه را منظم سازد و بدقت معنی و موارد به کار بستن هر یک از چهار «اصل» حقوق اسلامی را مشخص و معین کند. فقه شافعی مواضع و سازشی است میان فقه حنفی و فقه مالکی ولی به آخری نزدیک‌تر است. شافعیان استنتاج منطقی و «قیاس» را به کار می‌بندند ولی می‌کوشند تا حدود

نیز شایع است.

۲- حبلان . مؤسس این مذهب امام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) بوده. گرچه وی بیشتر محدث بوده و مکتبی در قه و الهیات پدید نیاورده، ولی نظرهای او را شاگردانش ملون و منظم ساختند. این حنبل در بغداد می‌زیست و دروس امام شافعی را گوش می‌داد، ولی نظرهای دینی و فقهی وی از حدود دایره محدود «اهل حدیث» تجاوز نمی‌کند. از ویژگیهای مکتب حنبلی محدودیت و غلو در علم مدارا با هر «بدعت» و «تازگی» در امور دینی و متابعت از نص ظاهر و رد هرگونه تفسیر و تفسیر عقلی و آرایانه قرآن و احادیث است. حبلان نخست فقط به قرآن و احادیث متکی بودند و فقط پس از مرور زمان به کار بستن قیاس و اجماع را هم به میزان بسیار محدود مجاز دانستند. راجع به «اجماع»، حبلان فقط اتفاق آراء صحابه، بنی معاصران پیامبر، را قبول داشتند و نظر شاگردان ایشان و یا بزرگان دینی نافذالکلمه نسلهای بعدی را نمی‌پذیرفتند. حبلان توسل به قیاس را فقط در موارد نادر و استثنایی مجاز می‌دانند، یعنی در صورتی که تفحص راه حل مثله در قرآن بالکل محال باشد. حبلان حتی کوچکترین تجلی آزادی عقیده را در مسائل دینی جایز نمی‌شمارند و در مراعات موازین و تشریفات دینی و حقوقی شریعت سختگیرند و مبالغه می‌کنند. ایشان از پیروان دیگر فرق و مذاهب اسلامی متمصب نرنند.

ارتجاع عقیدتی که پس از سقوط «مرتدان» خردپرست (راسیونالیست) یا معتزله - که موقتاً (از ۲۱۲ تا ۲۳۷ هـ) در ظلم و خلافت تفوق یافته بودند -^۱ ظهور کرد موجب شیوع مذهب ارتجاعی حنبلی گشت. در فاصله قرنهای دهم میلادی (چهارم هجری) و چهاردهم میلادی (هشتم هجری) حبلان در سراسر عالم اسلام پیار بودند و در زندگی اجتماعی و تعلیم افراد نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در ایران نیز زیاد بودند. مقلسی (قرن چهارم هجری) در اصفهان و ری و دیگر شهرها از حبلان یاد می‌کند، گرچه ظاهراً در هیچیک از این بلاد اکثریت نداشتند. در آستانه قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی (هفتم و هشتم هجری) تقی الدین احمد بن تیمه قبه‌نامی حنبلی (متوفی به سال ۷۲۹ هـ) با تمصب مفرطی علیه هرگونه «بدعتی» قیام کرد. مواعظ و تبلیغات وی ناشیانه بوده و سرانجام هزیان حبلان تمام شد و دشمنی دیگران را علیه ایشان برانگیخت. قشری بودن و متابعت از ظاهر کلمات و بدویت افکار و تمصب مفرط حبلان و دورافتادگی مکتب قه ایشان از واقعیات زندگی تاریخی و مهجوری از هر آنچه در اجتماع و زندگی روزمره تازه بوده، بر روی هم، منجر به سقوط و انحطاط این مذهب شد. اکنون تقریباً اگر چند محفل کوچک حنبلی را در قاهره و سوریه به‌شمار نیاوریم، فقط در نجد و حجاز انتشار دارد. معیناً

بر پایهٔ منبع حنبلی و به‌ویژه تألیفات ابن تیمیه، در سرزمین نجد قرن هجدهم میلادی (دوازدهم هجری) که زندگی نیم پدشاهی داشته فرقه مشهور وهابیون تکوین یافت.^۱
گفته از چهار منبع پیش گفته چند منبع دیگر نیز بوده که از میان رفته و اکنون وجود ندارند.

۵- منبعی که مؤسس آن عبدالرحمن الاوزاعی (متوفی بمسال ۱۵۸ هـ) در سوریه (شامت) بوده و تا اسپانیای عربی انتشار یافت، ولی از آنجا به‌دست مالکیان و از سوریه توسط شافعیان طرد شد. پیروان این منبع از اسلوب «رأی» استفاده می‌کردند.
۶- منبعی که توسط سفیان‌الثوری (متوفی بمسال ۱۶۲ هـ) تأسیس یافت نیز تا اسپانیا بط پیدا کرد و از آنجا به‌دست مالکیان طرد شد. این منبع هم در آغاز قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نابود گشت.

شرح کامل عقاید و پیروان دو منبع اخیرالذکر به‌دست ما نرسیده، فقط بعضی از ویژگیهای آنها معلوم است.

۷- منبع «جریریان» که منسوب است به‌مورخ نامی عربی‌زبان محمد بن جریر طبری (۲۷۰ تا ۳۱۰ هـ) که ایرانی بوده از مردم طبرستان (مازندران) مشهورترین نمایندهٔ این منبع و مؤلف تفسیر سی جلدی^۲ و کتابی در فقه. جریریان جداً با حنبلیان مخالفت می‌کردند.

۸- منبع «ظاهریان» مؤسس این منبع داود بن علی الاصفهانی ملقب به‌ظاهری بوده (متوفی بمسال ۲۷۰ هـ). این منبع که در دورهٔ مخالفت و ارتجاع قشربون علیه خردپرستان (راسیونالیستها) معتزلی تکوین یافت کمتر از منبع حنبلیان پیرو اسلوب «اصحاب الحدیث» نیست.

ظاهریان برده‌وار معنی ظاهری و تحت‌اللفظی قرآن و احادیث را قبول داشتند و امکان معنی «باطنی» یا پنهانی و تعبیر آزادانه و عقلی یا ایهامی آن را رد می‌کردند و نام ایشان نیز که «ظاهر» کلاماً اله و احادیث را در نظر می‌گرفتند، از همین جا مشتق است. ظاهریان در بدو امر به‌کار بستن «قیاس» و «اجماع» را بالکل رد می‌کردند، ولی سرانجام بعدها ناگزیر این دو اصل را به‌طور محدود پذیرفتند. ای‌گونه تبهر تاریخ و شرح مکتب ظاهریان را در تألیف و پژوهش مورد پژوهش قرار داده.^۳

در فاصلهٔ قرن‌های دهم و سیزدهم میلادی (چهارم و هفتم هجری) منبع ظاهریان در

۱- دربارهٔ وهابیان رجوع نمود به D.S. Margolouth. "Wahhabiya" El. vol. IV. حضرت تألیفات نیز در همین مآخذ آمده است. ۲- رجوع نمود به فصل سوم این کتاب. ۳- Die Zachriten به‌ویژه تألیفات همین مؤلف نیز رجوع شود.

سراسر کشورهای مسلمان، از آسیای میانه و ایران در مشرق گرفته تا اسپانیای عربی در مغرب، بسط و افریافته در اسپانیای عربی (اندلس) ظاهریان مدتی مدید با احراز موفقیت با مالکیان رقابت می کردند. علی بن حزم عرب اسپانیایی و مؤلف کتاب معروفی دربارهٔ مذهب و مکب ظنی ظاهری بوده است. پس از قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) ظاهریان اندک اندک از میان رفتند.

حنفیان از بکسو و حنبلیان و ظاهریان از دپگرسو، تا حدی دو قطب مخالف را در جرگهٔ قبیان مذاهب سنی تشکیل می دادند.

چنانکه پیش گفتیم مناقشات میان مذاهب بیشتر بر سر مسائل حقوقی و تاحدی تشریفات دینی بوده است. ولی چون مباحثات دربارهٔ توجیه و توضیح برخی از جاهای قرآن نیز در می گرفته به مسائل شرعی و اصولی نیز کشیده می شده. از آن جمله بود بحث بر سر نشیه یعنی تصویر خداوند به صورت انسان یا آنتروپومورفیزم (از کلمه یونانی *anthropos* «انسان» و *morphē* «صورت، شیء» که مترادف عربی آن «شبه» است.)

در دورانی که اسلام پدید آمد (آغاز قرن هفتم میلادی) از نظرگاه ساکنان عربستان، که سطح رشد اجتماعی و فرهنگیشان بالنبه بدوی و پست بوده، خداوند به صورت انسان عادی بوده است. در قرآن صراحتاً گفته نشده که خدا همانند انسان است. ولی در بسیاری جاها از دستان و چشمان خداوند و بر تخت نشستن او و اینکه می بیند و می شنود و غیره سخن رفته است. البته در زمان محمد (ص) و خلفای اولین این سخنان باعث تعجب کسی نمی گشته. ولی چون اسلام در سرزمینهای یزانس و ایران - یعنی تقاطعی که ساکنان آن با طلفهٔ یونانی و عقاید دینی و ظنی پیچ در پیچ تر آشنا بودند انتشار یافت نسبت به کلمات سابق الذکر نظر دیگری ابراز شد. و این سخنان قرآن که ممکن بود به شکل نشیه و یا آنتروپومورفیزم انتسابی تعبیر شود، بسیاری کان را نازاحت می کرد^۱.

روش قبیان مسلمان در مورد این بخشهای قرآن متفاوت بوده. برخی این کلمات را استعارات یا تشبیهاتی می دانستند که مین برخی از صفات خداوند - که بیان آن به زبان عادی آدمی دشوار است - بوده. قشربون افراط کار یعنی حنبلیان و ظاهریان، برعکس، می گفتند که این جاهای قرآن را باید به معنی ظاهری و تحت اللفظی آن فهمید. عقیدهٔ مالکیان سازشی بوده است و می گفتند: در جلوس خداوند بر تخت جای تردید نیست. اما این امر چگونه صورت می گیرد، عقل از ددک آن قاصر است. بهر تقدیر باید بدان ایان داشت و پرسش در این مورد (یعنی کوشش برای تعبیر و تفسیر موضوع) ممنوع است. به دیگر سخن باید به این

سختان قرآن ایمان داشت و در صدد فهم آنها برنیامد.

حلبیان بر ضد تقدیس و بزرگداشت اولیاء الله و زیارت مراند ایشان، که در قریب نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) (ناحسی تحت تأثیر مسیحیت) در میان مسلمانان شایع شده بوده نیز برخاسته. حلبیان این امر را «بهمنی» می‌دانستند که برای توجیه خطرناک است و در صدر اسلام وجود نداشته [۱۴۲].

اکنون، چنانکه پیش گفتیم چهار مذهب سنی حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی که محفوظ مانده در نظر اهل سنت «حق» شمرده می‌شوند و پیروان آنها با یکدیگر در صلح و صفا زندگی می‌کنند^۱. ولی این مناسبات مسالمت آمیز به یکبارگی در میان آنان استوار نگشت. صرف نظر از مناقشات سختی که در قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) و قرون بعدی در گرفت، در بعضی جاها مبارزه میان قبیله‌ها و مذاهب گوناگون، چون بامبارزات اجتماعی و سیاسی توأم می‌گردید به صورت دشمنانه نری در می‌آمد. مثلاً در بعضی بلاد ایران در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) و آغاز قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) مبارزه بر سر نفوذ و قدرت میان دو مذهب سنی شافعیان و حنفیان و همچنین مبارزه پیروان هر دو مذهب مذکور با شیعیان به صورت معادلات مسلحانه در آمد، که در بعضی موارد شکل يك جنگ واقعی خانگی را به خود گرفت. یاقوت حموی جهانگرد و دانشمند و مؤلف دائرة المعارف جغرافیایی «معجم البلدان» جزئیات این جنگها را در دهه دوم قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) شرح می‌دهد. در شهر نزرگ ایرانی «ری» اهل يك محله علیه محله دیگر به حرب می‌پرداختند و در کوچها سنگربندی می‌کردند و پس از کشتار کوبهای بسیار به ویرانه بدل می‌گشت. در طی این جنگهایی که در شهر ری و نواحی یافت در حدود یکصد هزار نفر هلاک شد.

همانند این مبارزه میان گروههای مذهبی پیش گفته در اصفهان^۲ و نیشابور و دیگر شهرهای ایران نیز به وقوع پیوست. آکادمین و. و. بارتولنه درباره این مبارزه چنین می‌گوید: «نصیر اینکه علت واقعی آشوبهای متد، اختلاف نظر ناچیز مذهبی و حقوقی میان پیروان مذاهب اسلام بوده دشوار است. ظاهراً مبارزه‌ای اقتصادی در تحت لوای دین میان عناصر مختلف مردم شهر و بالاحص میان شهر و روستا جریان داشته^۳. ظاهراً در شهرهای ایران آنزمان میان شافعی نماینده معتقدات قشر بالای شهری (یعنی ثووالهای محلی و بازرگانان کلان مرتبط با ایشان) بوده‌اند و میان حنفی به قشرهای متوسط شهریان اتکا داشتند (بازرگانان متوسط و

۱- در دانشگاه اسلامی الازهر در قاهره - هر چهار مذهب تقدیس می‌شود [۱۴۴]. در کتب چهار «مقام» وجود دارد که هر یک برای یکی از امامان مذاهب یاد شده است. ۲- حمدان مستوفی نزدینی «نزاع القلوب» ص ۴۹. ۳- و. و. بارتولنه در تاریخ لغت روستای در ایران، ص ۶۱-۶۲. در این کتاب اشاره به مالوت و دیگر منابع نیز شده است.

پیشوران). و شیعیان را روستایان اطراف شهر تشکیل می‌دادند (و همچنین مستملان شهری). بدین طریق مبارزه طبقاتی زیر لحاف دین جریان یافته بوده.

بر اثر شناسایی چهار «اصل» فقه اسلامی تعالیمی مکنون گشت که محتوای حقوقی و «اصول» یعنی منابع حقوقی، و «فروع» (جمع عربی «فروع») یعنی مسائل واقعی و ملموس خصوصی که بر مبنای «اصول» حل توان کرد، تقسیم کرد. در حال حاضر فقط به عقیده پیشوایان، مؤسس مفاهیمی که اکنون وجود دارند ترجمه می‌شود نه پیشوایان مفاهیمی که از میان رفته‌اند.

به تدریج تعلیماتی پدید آمد مبنی بر تقسیم همه مسلمانان به دو گروه اصلی: ۱/ مجتهدان («مجتهد» کلمه‌ای است عربی به معنی کسی که به درجه عالی دانش دینی رسیده باشد، از «جهد» به معنی «کوشیدن و سعی کردن») و ۲/ مقلدان (از کلمه عربی «مقلد» به معنی تقلید کننده، پیرو، شاگرد «از قلد» به معنی «باقتن» «مربوط ساختن»). در اسلام طبقه «روحانیان- فقها» که عملاً در جامعه خودالی همان نقش روحانیان مسیحی را ایفاء می‌کردند، پدید آمد. مجتهدان در واقع در رأس این طبقه قرار گرفته‌اند (۱۴۵). فقط ایشان می‌توانند در مسائل دینی و فقهی اظهار نظر کرده فتوی دهند. دیگر مسلمانان همه (و از آن جمله قشر سفلی طبقه روحانیان) مقلد نامیده می‌شوند و حق بحث و فحص در مسائل روحانی و فقهی و اظهار نظر خویش را ندارند و باید بلا شرط به فتاوی مجتهدان اعتماد کنند. هر مقلدی باید کلام مجتهد معینی را قبول داشته باشد و از او متابعت کند. رابطه میان مجتهد و مقلد «تقلید» نامیده می‌شود.

هر يك از این دو گروه به سلسله تقسیم می‌شوند. مجتهدان طراز اول، مقامات نافذ الکلمه‌ای بودند که می‌توانستند در مسائل «اصولی» روحانی و فقهی اظهار عقیده کنند، به دیگر سخن ایشان عبارت بوده‌اند از صحابه و شاگردان ایشان تا امامان و مؤسسان مذهب. مجتهدان طراز وسط کسانی بودند که حق داشتند فقط در مسائل «فروعی» اظهار نظر نمایند یعنی در مسائل جزئی و خصوصی الهیات و فقه. اینان شاگردان و دنبال کنندگان کار امامان و مؤسسان مذهب بوده‌اند. ولی بعضی از ایشان مانند ماتریدی و اشعری و غزالی عملاً کسب اعتبار و نفوذ کلامی کردند که کمتر از مجتهدان دوران نخستین نبوده. در روزگار ما مجتهدان (سنی) طراز اول و وسط دیگر وجود ندارد و فقط مجتهدان طراز مادون دیده می‌شوند^۱. و اینان حق ندارند در مسائل «اصولی» و «فروعی» اظهار نظر کنند. و فقط می‌توانند در موارد لازم عقاید و احکام مجتهدان دو طراز اول و وسط را برای مقلدان نقل کرده و بر مبنای آن عقاید در موارد معینه فتوی صادر کنند. بدین قرار مجتهدان طراز مادون به منزله کارشناسان و علمای الهیات و فقه هستند. در پیاری از موارد اینان علمای نافذ الکلمه‌ای هستند ولی اعتبار و نفاذ کلام ایشان فقط به حدود علم به

تالیفات و فتاوی مجتهدان طرازهای نخستین محدود می‌شود. و در طرح و تهیه مسائل روحانی و فقهی ایفای نقش مستقلی برای ایشان محال است. مضافاً بر این مواضع مذکوره از دیربازی بصورت ثابتهی محجر گشته، تکامل آنها متوقف شده است.

مجتهدان که در آغاز مفسر تعلیمات دینی و حقوقی بوده‌اند و زان پس تالیفاتی در باره مکاتب مختلف شریعت داشته، عقاید پیشین خویش را در آن تالیفات گرد آورده نقل کرده بودند. سرانجام بیشتر بصورت مشاوران فقهی درآمدند که (بر مبنای عقیده علمای لایبی دینی) در مسائل فقهی و زندگی روزمره فتوی صادر می‌کردند. در نتیجه میان فقهاء گرایشی پیدا شد که موارد خصوصی گوناگون را — که گاه عملاً غیر محتمل بوده — مورد تجدید نظر و مطالعه قرار دهند.

نظر عملی در فقه اسلامی، اهم از سنی و شیعی^۱، موجب پیدایش معیار ویزهای گشت که همه موارد فقهی و قضایی و تشریفات دینی و زندگی خانوادگی و اجتماعی بصوادی تقسیم می‌شدند و مورد نظر قرار می‌گرفتند. مولد اصلی دو بوده: «حلال» (عربی، «مجاز»، عمل مشروع و مجاز، از «حل» و «حرام» (عربی «منوع»، «غیر مجاز» و معنی دیگر آن «جای محفوظ و ممنوع (برای کسی)»، «منقوس» از «حرم»)^۲. زان پس این معیار پیچ در پیچ شده و مولد آن به پنج رسیده (۱۳۶) بشرح زیر:

۱- «واجب» — یا «فرض» (به معنای معنی «واجب» [۱۴۷]) — همه اعمال و عقایدی که طبق شریعت واجب است. ضمناً عمل به «فرض العین» یعنی اعمالی که بهلا شرط و قید برای همه مسلمانان واجب است مانند وضو و غسل و نمازهای پنجگانه روزانه و رفتن به مسجد [۱۴۸]، و دیگر «فرض الکتابه» یعنی آنچه برای همه واجب نیست و فقط بر کسانی فرض است که قادر به اجرای آن باشند [۱۴۹]. مثلاً اجرای وظیفه امام و مامون مسجد و شرکت در جهاد و غیره.

۲- مندوب — (عربی، به معنی «توصیه شده، مستحب») — یعنی اعمالی که از نظر گاه دینی نیک و شایسته نحین است ولی واجب و اجباری نیست. اگر شخص به آن اعمال قیام کند حق دارد در آن دنیا چشمداشت پاداش بخارد ولی اگر نکند مسئولیتی نخواهد داشت. از آن جمله است نمازها و روزه‌های اضافی (اختیاری، اضافه بر واجب) [مستحب] و احسان و غیره.

۳- «مباح» یا «جایز» — یعنی هر آنچه به معنی محدود کلمه مجاز باشد. اینها اعمالی است که مجاز است ولی اقدام به آنها مستلزم تأیید و یا پاداش از طرف خدا نیست. مثلاً خوردن و خفتن و تفریح و زناشویی مباح است ولی در آن دنیا پاداشی برای این اعمال در نظر گرفته

۱- در این باره به اصل دهم رجوع شود. ۲- به این معنی «محللی است که همه بتوانند به آن وارد شوند»، معینه بامرف بهاسر و سکه و کبه که بر روی پیروان دیگر ادیان سکود است «حرام» شمرده می‌شود.

نشده. این اعمال نه واجب است و نه حرام

۴- مکروه - (عربی، به معنی تحت اللفظی «نامطبوع» و اصطلاحاً «تصرب نشده»، «تأید نشده»). اعمالی را گویند که توصیه نشده، یعنی از نظر گاه دینی نامطلوب است ولی در عین حال ممنوع نشده و به طور بلا شرط حرام نیست. بهتر است که شخصی از لحاظ نجات و دستگیری روح مرتکب آن نشود ولی کسی در این جهان و آن جهان به خاطر ارتکاب آنها مجازات نمی شود.

۵- محظور - (عربی، به معنی «ممنوع»، از «حظر» یعنی «منع کردن») یا «حرام» به همان معنی. اعمال و افعال و اندیشه ها و چیزهایی که بدون هیچ قید و شرطی ممنوع و ارتکاب آنها برای مسلمانان گناه است و در این جهان و آن جهان به خاطر آن مجازات خواهند شد. بیش از همه چیز، در این پنج گروه احکام عملی مسلمانان آنچه سخت به چشم می خورد اختلاط مفاهیم دینی و حقوقی است که از ویژگیهای همه شئون شریعت اسلامی است: احکام و ممنوعیتهای اخلاقی و یا آنچه جنبه تشریفات دینی دارد و فی السل منع نوشیدن شراب و پوشیدن البه ابریشمین و حلقه طلا بر انگشت کردن و خوردن از ظرف نقره و غیره با احکام و ممنوعیتهای مربوط به حقوق جزایی و مدنی و فی السل منع قتل و رباخواری و فروش غله سبز مزده و فروش اسلحه به «کفار» در زمان جنگ و غیره... اینها همه در یک ردیف قرار داده شده و مفاهیم دینی مربوط به مصیبت با مفاهیم جنحه و جنايت و تجاوز به حقوق دیگران مخلوط شده است (۱۵۰).

به کار بستن قوانین کلی در موارد خصوصی و یا حل مشکلات ذمه (جبل شرعی کازوئیتیک) عملاً شیوه های فراوان برای فرار از احکام و ممنوعیتهای شریعت را به وسیله «حله» های شرعی پدید آورد. مثلاً پوشیدن البه ابریشمین ممنوع است ولی همان لباس ابریشمین را می توان با آستر چینی به تن کرد (ذیرا که در این مورد ابریشم با تن تماس نمی گردد). یا اینکه خوردن و نوشیدن از ظرف زرین و با سیمین ممنوع است، ولی می توان غذا را از ظرف زرین برداشت و در ظرف چینی گذاشت و خورد و یا نوشیدنی را از کوزه نقره در کوزه کاشی و یا کاسه اهنه ریخت و زان پس نوشید. فروش قرآن حرام است ولی می توان «هدیه» اش کرد و پول را در ازای جلد و کاغذ آن دریافت نمود و پس علیها.

تاکنون آنچه گفتیم مربوط به فقه و حقوق سنیان بود. فقه شیعه که بر همان اصول مبتنی است (۱۵۱) و مفاهیم اسلامی و دینی و حقوقی در آن مخلوط شده (۱۵۲) و از لحاظ حل مشکلات ذمه (کازوئیتیک) و به کار بستن احکام در موارد خصوصی با فقه سنی مشابه است، فقط نسبتاً از بعضی جهات و بخصوص از لحاظ نظریه دولت مداری (تعلیمات مربوط به امامت و خلافت) و برخی ویژگیهای قضایی و تشریفات دینی با فقه سنی تفاوت دارد. در این موضوع بعد سخن

خواهیم گفت.^۱

روابط نزدیک میان دین و حقوق و تسلیم جریان کضاوت و داوری به دست طبقه روحانیان قانونگذار، از ویژگیهای سیر تکامل تاریخی کشورهای مسلمان بوده. در کشورهای مسلمان حتی امضای همچون قراردادهای خرید و فروش و اجاره و استجاره زمین و خانه و قرض پول و غیره در محضر قاضیان یا داوران روحانی صورت می گرفته. بدین سبب نفوذ دین در زندگی اجتماعی و خصوصی و حتی امور روزمره شدیدتر از ممالک مسیحی و با سرزمینهای شرق دور بوده. در ممالک اخیر الذکر حقوق عمومی و جنایی و مدنی تابع دین و روحانیت نبوده و مقامات غیر روحانی به قانونگذاری می پرداختند. در کشورهای مسلمان، از آنجایی که پایه فقه و حقوق اسلامی بر اصول دینی گنجانده شده بوده و اهل و غیر قابل تغییر محسوب می گشته، قبیان می کشیدند تا هیچ دگرگونی در حقوق اسلامی پدید نیاید و قوانین حتی المقدور از آرمان و کمال مطلوب یعنی حکومت روحانی و دینی دور نشود. ولی چون اقتصاد و مناسبات تولیدی و فرهنگی بهرغم خواست قبیان ممکن نبود بلا تغییر باقی بمانند، فقه اسلامی به طور روزافزونی از زندگی عقب می ماند و پس از قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی (ششم و هفتم ه) به طور قطع بهجیزی محجور و منقطع از واقعیت زندگی تاریخی بدل گشت [۱۵۳].



حقوق دولتی (عمومی) اسلامی

در اینجا فقط از بعضی جوانب حقوق عمومی اسلامی سخن می‌گوییم، تا خواننده، نظری کلی در این باره پیدا کند. حقوق عمومی سنی را که پیشتر مبتنی بر آرای دو مکتب اصلی فقه یعنی حنفی و شافعی است در نظر می‌گیریم. این دو مکتب در بخش اعظم کشورهای اسلامی و از آن جمله تا آغاز قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) در ایران حکمفرما بوده‌اند.

از نظرگاه فقه کمال مطلوب اجتماعی همانا حکومت روحانی است. یعنی حکومتی که در آن قدرت روحانی و سیاسی در دست پیشوایان دینی متمرکز شده باشد. ولی حتی در زمان امویان حکومت روحانی فقط به صورت يك تصور [خالی از حقیقت] محفوظ مانده بوده و در واقع واقعیت نداشته و جای خود را به حکومت غیردینی تفویض کرده بوده. ولی نظریه حقوق عمومی که توسط محدثان و فقیهان مرتب گشته بود - محدثان و فقیهانی که فکر حکومت روحانی را با لجاج تمام رها نمی‌کردند - همچنان با وجود قطع رابطه آن با جریان تاریخ، تکامل می‌یافت. بدین سبب موضوع سخنان ایشان حقوق عمومی (دولتی) اسلامی فلان پاهمان دولت مسلمان که واقعاً در طی تاریخ وجود داشته، نبود، بلکه کمال مطلوب خویش را دولت روحانی اسلامی - آنچنانکه از لحاظ محدثان و فقیهان با حامیان سرسخت دین می‌بایست باشد - می‌دانستند. چنین دولتی که منطبق با کمال مطلوب ایشان باشد در جریان تاریخ زنده و واقعی هرگز وجود نداشته. بنابراین حقوق عمومی (دولتی) اسلامی کلاً وقفه بالتمام مصنوعی است. فقیهانی که نظریه حقوق عمومی اسلامی و دولت - خلافت را بدون ساختن دولتی را در نظر مجسم می‌کردند که بر اساس اصول استوار دین قرار گرفته و ابدی و تغییر ناپذیر باشد. محدثان و فقیهان مزبور دیگر گونیهایی را که در جریان تکامل جامعه فتوایی پدید آمده بوده از نظر دور می‌داشتند. بدین سبب هرچه پیشتر می‌رفتند شکاف میان فقه و مناسبات واقعی موجود

در جامعه بیشتر می‌شده.

قرآن هیچ‌دستوری در مورد اینکه دولت اسلامی چگونه باید تشکیل شود نمی‌دهد (۱۵۴). مقام خلیفه همچون «جانشین» محمد (ص) - بر اثر احتیاجی که قشر بالای دولت جوان عربی به مرکزیت اداری و فرماندهی داشت پدید آمد تا حاکمیت بر عامه بدو بان تازی و کشاورزان و شهرنشینان را در کف خویش متمرکز سازد و نگاه دارد و این نیرو را متوجه تسخیر سرزمینهای یزانیس و ایران بنماید (۱۵۵). در آغاز تصور روشنی درباره حیطه وظایف خلیفه نداشتند و حدود وظایف یاد شده به تدریج و به‌تدریج و به‌تدریج که دولت دوران متقدم فتوحاتی عربی تکامل می‌یافت پدید آمد، ترتیب معینی در شیوه انتخاب خلیفه نیز وجود نداشت. هم از آغاز خلیفه واجد قدرت روحانی (امامت) و سیاسی (امارت) بود.

فقیهان سنی نظریه حکومت روحانی یا امامت و خلافت را اندک اندک در طی چندین قرن تهیه و تدوین کردند. بدیهی است که فقیهان مزبور کوشیدند تا نظریه یاد شده را با احکام قرآن مطابقت دهند. و بنای نظریه خویش را این آیه قرآن قرار دادند که «ای مؤمنان! خداوند را اطاعت کنید، رسول وی (محمد) را اطاعت کنید و آنان که در میان شما قدرت را به دست دارند» (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا فیما طبعوا لرسول واولی الامر منکم...) (۱۵۶). گرچه حکم قرآن در مورد قدرت‌نشان بسیار کلی و مبهم است، معینا مفسران و به‌خصوص یضای از کلمه «اولی الامر» «امام- خلیفه» و فقیهان یا علمای شرع و قاضیان و سرداران «سیل الله» یعنی «جهاد» را، درلا می‌کند.

معتبرترین تألیف در حقوق دولتی (عمومی) سنی، که نظریه خلافت نیز در آن به‌وجه اکمل شرح داده شده اثر ماوردی فقیه مکتب شافعی (ابوالحسن علی بن محمد، ۳۶۲ تا ۴۵۰ هـ) است، تحت عنوان «الاحکام السلطانیه»^۱. این کتاب در بغداد تألیف شده. زمانی بود که خلافت همچون دولتی واحد متلاشی شده بوده و عملا وجود نداشته و جای خود را به یک سلسله دولتهای فتوحاتی داده بوده و خلفای «سنی» عباسی فقط قدرت شیخ مانند روحانی را حفظ کرده بانکل از قدرت سیاسی محروم گشته و حکومت سیاسی را «امیران» دودمان ایرانی (دینمی) بویه (به‌طاری «آل بویه» و شکل عربی آن «بویه» است، ۳۳۲ تا ۴۴۷ هـ) قبضه کرده بودند. بدین طریق عنوان تألیف ماوردی یک دولت موجود واقعی را معرفی نکرده، بلکه کمال مطلوب حکومت روحانی اسلامی را در نظر ما مجسم می‌سازد به‌گفته بروکلان،

۱- قرآن، ۴، ۵۹. نیز رجوع شود به‌مورد ۲۵۵. ۲- اصطلاح سلطان (عربی باب دوم از «س» و به‌معنی «واگذاری قدرت») در آغاز به‌معنی انتزاعی «سلطنت و حاکمیت» و همچنین «قدرت، حکومت» بوده. و بعد از اواسط قرن دوم (چهارم هـ) این اصطلاح به‌معنی شخصی که دارای قدرت و پادشاه است به‌کار برده شده.

ماوردی «کمال مطلوب حقوق عمومی (دولتی) اسلامی را شرح می‌دهد که در واقع هرگز، و محتملاً و بهتر تقدیر در زمان مؤلف مزبور وجود نداشته»^۱.

ماوردی خلافت را اساسی می‌داند که خدولند مقرر داشته تا حافظ دین باشد و حکومت عدل را بر جهان تضمین کند. خلیفه قدرت روحانی یا «امام‌الکبری» و قدرت سیاسی یا «امارت» را (عربی «اماره» از ریشه «امر» به معنی «فرمودن» که لقب «امیرالمؤمنین» نیز تلفیق از همین کلمه است) در شخص واحد (شخص خویش) توأم می‌کند و آن را از پیامبر بهارث برده. در زمان واحد یک خلیفه — امام (به معنی صاحب مقام امام‌الکبری)^۲ نمی‌تواند وجود داشته باشد و قدرت و حکومت او باید به سراسر جهان بسط یابد. بنابر این کمال مطلوب این است که دولت واحد اسلامی باید وجود داشته باشد که دیر یا زود پس از آنکه همه «کفار» را به زیر سلطه اسلام درآورد به دولتی جهانی مبدل شود.

بنا به گفته ماوردی خلیفه باید واجد صفات زیر باشد: از لحاظ اخلاقی باید خردمندی و گرافه نشود، دارای اطلاعات لازمه در الهیات و فقه باشد، نقص عضوی نداشته باشد — یعنی از لحاظ شنوایی و بینایی و گویایی و اعضای بدن بی نقص باشد. واجد عقل درست برای اداره و حکومت در امور دولتی باشد، دیر و بی‌پایه باشد تا بتواند از «سرزمین اسلام» دفاع کند و با «کفار» به حرب پردازد، اصلاً از قبیله قریش — که پیامبر نیز از همان قبیله برخاسته بوده — باشد.

ماوردی برای تعیین جانشین مقام خلیفه دو طریق می‌شناسد: یکی انتخاب جانشین توسط «مردم» (این طریق را مطلوب‌تر می‌شمارد) و دیگر تعیین جانشین توسط خلیفه حاکم در زمان حیات خویش. به گفته ماوردی برای انتخاب خلیفه باید دو گروه از مسلمانان گرد آیند: اولاً آنان که حق انتخاب کردن دارند و ثانیاً کسانی که از میان ایشان می‌توان خلیفه را برگزید (یعنی کسانی که اصلاً قریشی باشند. انتخاب کنندگان باید واجد سه شرط باشند. مسلمان باشند و شهرت بک داشته باشند، اطلاعات لازمه را واجد باشند تا بتوانند در مورد اینکه کدام یک از نامزدان بیشتر حق خلیفه شدن دارد تصمیم اتخاذ کند و درای چنان استعداد عقلی باشند که بهترین انتخاب را بعمل آورند.

در بادی نظر این معیارها در تعریف انتخاب کنندگان تا حدی ابهام آمیز به نظر می‌رسد. ولی ماوردی نظر خویش را دقیق‌تر اظهار داشته می‌گوید: انتخاب کنندگان خلیفه باید در جامعه اسلامی (یا در دولت اسلامی — که به همان معنی است) صاحب نفوذ و مسموع الکلمه بوده قدرت

۱ — C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ۲۸۶ — ۲ در باره معنی این اصطلاحات به فصل دوم رجوع شود.

«حل و عقد» داشته باشند. به‌دیگر سخن اینان می‌باید مجتهدان و مأموران عالی‌مقام باشند. اصولاً همه کسانی که واجد صفات مذکوره بوده‌اند می‌توانستند - صرف‌نظر از محل اقامت خویش و اینکه در تختگاه خلیفه مقیم بوده‌اند یا در شهرستانها - در انتخاب شرکت جویند. مهنا ماوردی انتخابانی را که قط‌کسان واجد شرایط مقیم در مقر خلیفه در آن شرکت جسته باشند، جایز می‌شمارد. ماوردی قط اشاره می‌کند که چنین انتخابانی منطبق با قانون «شرع» نبوده، بلکه «عرف» آن را می‌پسند و مسبوق به سابقه است. بنا به گفته ماوردی انتخاب کنندگان باید در مسجد جامع مقر خلافت گردآمده در شایستگی نامزدان احتمالی مقام خلافت بحث کنند و آن‌کس را که لایق‌تر و شایسته‌تر تشخیص داده شود برگزینند. در ضمن باید شرایط زمان را در نظر گیرند؛ مثلاً اگر انتخابات در زمان جنگ و با آشوب صورت گیرد، باید یکی از افراد قریش را که خصایص سرداری سپاه وی مشهور باشد انتخاب کنند و در زمان آرامش و صلح کامل کسی را برگزینند که در امور اداری آموخته‌تر باشد.

در مورد حداقل قانونی عقد انتخاب کنندگان عقاید قبیهان مسلمان مختلف است. برخی از آنان انتخابی را که حتی از طرف پنج نفر انتخاب‌کننده صورت گرفته باشد قانونی می‌دانند و استاد بدان می‌کند که عمر در حال نزاع هبتی مرکب از پنج نفر از صحابه را برای انتخاب جانشین تعیین کرد که عبارت بود از علی بن ابیطالب، عثمان بن عفان، زبیر، سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف. و این هیئت (۱۵۷) عثمان را به خلافت برگزید. جمعی دیگر از قبیهان (مکتب اشعری)^۱ معتقدند که «انتخاب» خلیفه حتی اگر به وسیله یک فرد واحد فی‌نفس و معتبر صورت گیرد صحیح و قانونی است.

طریقه دیگر حل امر جانشینی «خلیفه - امام» عبارت است از تعیین خلیفه آینده توسط خلیفه حاکم و این طریقه را «اجماع» مجتهدان سنی صواب دانستند. و این نصوب را بر سابقه تعیین عمر از طرف ابوبکر مبتنی داشتند. بعضی از قبیهان معتقد بودند که خلیفه حق دارد (۱۵۸) حتی سه جانشین برای خویش معین کند که یکی پس از دیگری مستند خلافت را اشغال کند. سابقه این امر چنین بوده که هرون الرشید (۱۵۹) سه تن از پسران خود، امین و مأمون و معتصم، را به جانشینی خود تعیین کرده بود. مهنا قبیهان عقیده داشتند که چون خلیفه می‌جانشین خویش را معین کند، آن جانشین را باید مجتهدان زمان و جماعت مسلمان (مردم) که در مسجد جامع بایستخت گرد آیند - به رسمیت بشناسند و مؤمنان با وی «بیعت» کنند.

ترتیب انتخاب خلیفه که ماوردی شرح داده‌است و اکثریت قبیهان قبول داشته‌اند، هرگز عملاً به کار بسته نشد. در زمان امویان خلافت عملاً موروثی بوده. و در زمان عباسیان نیز چنین

بوده و فقط ترتیب معینی نداشته، یعنی شاغلان مقام خلافت حتماً وارثان درجه اول نبودند. گذشته از این از آغاز قرن نهم میلادی (سوم هجری) خلفای عباسی بدون یاری نیروهای نظامی و بهویژه سواران نگهبان که از غلامان ترک مرکب بودند (در اواسط قرن نهم میلادی - سوم هجری) قادر نبودند بر تخت خلافت مستقر و استوار گردند و قدرت واقعی در دست فرماندهان نگهبانان مذکور بوده. انقلابات درباری به کمک نگهبانان در آن دوران، از وسایل عادی سرنگون کردن فلان خلیفه و استقرار خلیفه دیگر شده بود - ولی همیشه این خلفا از دودمان عباسان بوده‌اند. یکی از خلفایی که بازپس دست نگهبانان (غلامان ترک) بوده ابن المعتز فرزند خلیفه معتز (از کتیزی) شاعر عالیقدر بوده که در ۲۰ ربیع الاول ۲۹۶ هـ (۱۷ دسامبر ۹۰۸ م) بر اثر انقلابی درباری بر سریر خلافت جلوس کرد و همان روز بعدنبال انقلابی دیگر مقام خلافت را از دست داد، و زن پس از زندگی نیز محروم شد کردند. وی معروف به «خلیفه بلعروزه» است. لازم نیست تذکر داده شود که از میان همه خلفای اموی و عباسی فقط عدنانممدودی واجد صفاتی - که به عقیده ماوردی از لوازم خلافت است - بوده‌اند. و گرچه هرگز انتخابات حقیقی صورت نمی‌گرفته معینا خلفای عباسی که می‌کوشیدند طبقه قبیهان را به انحای گوناگون یاری کنند، علی‌الرسم به ظاهر سازی پرداخته جلوس هر خلیفه جدید را به تصویب مجلس مجتهدان و قبیهان و مأموران عالی مقام که در مسجد جامع مفر خلافت گرد می‌آوردند، می‌رساندند. نظرهای خوارج و شیعیان در مورد قوانین جانشینی خلیفه با نظر قبیهان سنی اختلاف قاحش دارد^۱.

ماوردی مناسبات میان خلیفه و جامعه اسلامی را همچون پیمانی (عقد) دوجانبه می‌داند که هر دو طرف تعهداتی را پذیرفته‌اند. طبق نظریه ماوردی وظایف خلیفه به قرار زیر است: حفظ دین اسلام و اصول آن؛ صدور احکام در دعاوی قضایی و رفع مناقشاتی که درون جامعه اسلامی رخ دهد؛ تأمین گزاردن نماز و مراسم اسلامی و اینکه خود وظایف امام را در مسجد جامع مفر خویش ایفا نماید؛ مالیاتها را طبق قانون وصول کند؛ از خزانه دولت مواجب مالیات لشکریان و مأموران مختلف را پرداند؛ مأموران عالی مقام را انتخاب کند و برای اداره امور مالیاتی کارمندان برگزیند؛ شخصاً در امور دولت نظارت کند و به وضع ادوات حکومت رسیدگی نماید.

دیگر قبیهان اسلامی وظایف خلفا را به چهار وظیفه اصلی محدود می‌کردند، به شرح زیر: اجرای وظیفه امام جماعت در مفر خلافت؛ قضا؛ وصول مالیاتها؛ «جهاد». علامت قدرت

۱- در مورد نظریه خوارج درباره امامت - خلافت به فصل اول و نظر قبیهان در همین مورد به فصل دوم این کتاب رجوع شود.

خلیفه در نقاط اطراف عبادت بود از «خطبه»^۱ و «سکه» به این معنی که نام خلیفه به هنگام ايراد «خطبه» در همه مساجد جامع قلمرو خلافت ذکر می‌شده و بر سکه‌هایی که در ضرابخانه‌های سراسر سرزمینهای خلافت وجود داشته ضرب می‌گشته.

جنگ با «کفار» یعنی حرب علیه دولتهای غیر مسلمان و با به‌دیگر سخن «جهاد» که «جهاد فی سبیل الله» نیز خوانده می‌شده، یکی از وظایف اصلی خلیفه شمرده می‌شده. پس از آنکه دوره فتوحات بزرگ (از اواسط قرن هشتم میلادی - ششم هجری) متوقف شد، جنگهایی که با ناسلمنانان به عمل می‌آمد (یزنطیان و فرنگیان و دول مسیحی شمال اسپانیا و خزران و ترکان صحرانشین) جنبه کشورگشایی را از دست داده به‌صورت دستبرد و شیخون درآمد که هدف آن کسب غنائم بوده. د. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که هم از زمان عباسان نظریه‌ای پدید آمد که خلیفه باید هر سال لا اقل یک بار به «دارالحرب» (سرزمین کفار) چنین دستبرد بزند. در این حربی بابت یا خود خلیفه به‌سمت «امام الکبری» فرماندهی راهپیمایان شود و یا امیر و والی ناحیه مرزی مربوطه و یا فرمانده سرداری که اختصاصاً تعیین می‌شده. امیر و یا سردار لشکر ممکن بود اختیارات محدود یا نامحدودی از خلیفه بگیرد. در مورد اولوظیفه او اداره عملیات جنگی بوده و در مورد دوم تقسیم غنائم را نیز به‌عهده داشته و می‌توانسته سرنوشت اسیران را از ذکور و اناث معین کند (یعنی تصمیم بگیرد که اینان را مانند دیگر غنائم میان لشکریان تقسیم کند و یا با اسیران مسلمانی که در دست کفار گرفتاری باشند مبادله نماید و یا در ازای دریافت سر بها مرخص کند) و حق داشت با حریفان خویش پیمان متارکه منعقد سازد.

گفته از «جهاد» که قواعد آن را پیشتر ذکر کردیم^۲ در قه اسلامی «حروب‌المالیه»^۳ باجنگهای داخلی نیز پیش‌بینی شده است. این اصطلاح به‌جنگهایی که با «عاصیان» صورت می‌گرفته اطلاق می‌شده. درباره قواعد جنگهای داخلی بعد سخن خواهد رفت (۱۶۵).

اما راجع به‌جنگ بین مسلمانان، قه اسلامی چنین موردی را پیش‌بینی نکرده، زیرا نظریه حکومت روحانی اصولاً فقط وجود دولت واحد اسلامی را مجاز می‌دانسته. و حتی بعد از آنکه خلافت عباسی در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) عملاً منقرض شد، ظاهراً و نظراً مدنی مدید وجود داشته (وسلاطین مسلمان که در واقع مستقل بودند رسماً و ظاهراً امیران و ولات و یا جانشینان خلیفه نامیده می‌شدند). جنگ میان دول اسلامی از قرن نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) عملاً به‌صورت یک پدیده عادی درآمد. و با وجود اینکه موازین حقوقی استوار و مدونی برای این گونه جنگها وجود نداشته، معیناً طرفین می‌کوشیدند دو قاعده را

۱- رجوع شود به فصل دوم. ۲- رجوع شود به اواسط فصل دوم. ۳- شاید حروب‌الارده باشد. - ۴- رجوع شود به اوایل فصل هفتم.

مراعات کنند: نخست اینکه از غارت کامل و ویران ساختن اراضی تحت عملیات جنگی خودداری نمایند و دوم اسیران جنگی را برده ن سازند و مردم غیر نظامی ساحت عملیات جنگی را (اگر مسلمان باشند) به زبر بوغ بردگی نکشند.

بنا به گفته ماوردی وظیفه مردم است که از خلیفه متخبط اطاعت کند و در امور وی را یاری و مساعدت نمایند. و اگر خلیفه ظلم کند و وظایفی را که بمعهد داده و قبلاً درباره آن سخن رفت ایفا ننماید طبق نظریه ماوردی «مردم» (جامعه مسلمان) می توانند وی را خلع و سرنگون سازند. يك دليل مشروع دیگری که می توانست موجب خلع خلیفه گردد از دست دادن عقل و با نیایی و یا شوائبی بوده. در صورتی که خلیفه فاقد دیگر اعضای بدن و یا صفات و اعمال جسمانی می گردید موجب خلع وی نمی شد.

به گفته ماوردی خلع خلیفه ظالم و یا ناقابل می بایست به تصویب مجلس «مردم» (ساکنان پایتخت) که در مسجد جامع گرد آیند صورت گیرد. و یکی از رجال متفد (از مجتهدان و یا یزدگان مأموران) در آن جلسه ادعای نامهای علیه خلیفه ایراد کند و خلع او را بخواهد. مدعی می بایست ادعای خویش را با عملی ایهامی توأم سازد، بهاین معنی که انگشتی را از انگشت بیرون کند و یا موزه از پا خارج سازد و به زمین افکند و بگوید: «همچنانکه این انگشتی (یا «این موزه») را به دور افکنم فلان را (از سمت خلافت) طرد می کنم، حاضران می بایست مواقت خویش را با بیرون کردن و افکندن موزه از پا و یا دستار از سر و یا قطعای از رخت خود ابراز دارند.

گفتن این نکته ضرورت ندارد که نظریه ماوردی در این قسمت هم نه تنها از واقعیت تاریخی زمان او (قرن یازدهم میلادی - پنجم هجری) بعور بوده، بلکه با حقیقت دورانمظلم نیز مطابقت نداشته. در واقع بر تخت نشاندن خلیفه و خلع وی غالباً بر اثر يك تحول ددباری و یا در موارد نادر در نتیجه عصیان مردم صورت گرفته (هلاک عثمان در ۶۵۶ م - ۳۶ ه و ولاگون کردن خردمان اموی در ۷۲۹/۵۵ م - ۱۳۲ ه).

خلیفه از لحاظ نظری فقط واجد قدرت اجرایی بوده نه قانونگذاری. و نمی توانست قوانین موجود جنائی و جزائی و یا مدنی را تغییر دهد، زیرا که کمال مطلوب حکومت روحانی قوانین مزبور بر بنای دین و چهار «اصل» قه مبتی بوده، می بایست تزلزلی بهلاکانش راه نیابد و تغییر نکند. خلیفه می بایست چنانکه بخواهد احکامی صادر کند و مقررات مالیاتی وضع نماید و یا حکمی قضائی بدهد، فقط با مواقت مجتهدان و طبق فتوای ایشان عمل کند. و ایشان فلان یا بهمان عمل حکومت و یا حکم قضائی را از لحاظ قهقی «حلال» و یا «حرام» اعلام می کردند. این ترتیب در زمان امویان مراعات نمی گشته. و قدرت دولت در آن دوران ماهیه جنبه غیر دینی داشته. در زمان عباسیان نیز بر روی هم چنین بوده ولی عباسیان برای مساعدت طبقه قبهان ارج

بسیار قاتل بودند و مایل بودند به ظاهر هم شده، چنین وانمود کنند که آرمان و کمال مطلوب دولت اسلامی، یعنی حکومت روحانی، مجری و مرعی می شود. خلیفه در زمان ایشان در درجه اول رئیس مجتهدان شمرده می شده. برخی از خلفای عباسی پیش از صدور فلان یا بهمان حکم، مجتهدان و فقیهان را گرد آورده عقیده ایشان را احصا می کردند. ولی عملاً خود خلیفه یا دار و دسته نظامی و ثودالی که در آن دوران در دستگاه خلافت نقش رهبری را ایفا می کرده، می توانست فقیهان را به آسانی تحت تأثیر خویش قرار دهد. گزشت از این عملای از خلفای عباسی اندر زها و فتاوی فقیهان را نادیده می گرفتند.

بمطور کلی از لحاظ نظری قه سنی، خلافت حکومتی بوده روحانی و حقلی و نه استبدادی. و قدرت خلیفه قدرتی شمرده می شده که از طرف خداوند داده شده. و برای جامعه اسلامی (دولت اسلامی) ضرورت داشته. از لحاظ نظری انتخاب خلیفه و با خلع وی حق جامعه اسلامی بوده و وی فقط می توانست قدرت قانون گذاری و قضایی را در حدود قوانین لایتنیر و دینی قه اعمال کند، و آن قدرت را هم به اتفاق مجتهدان و فقیهان که حافظ حقوق مزبور بودند به کار برد. ضمناً این نکته ناگفته نماند که هیچ موصی مشکلی که نماینده جامعه اسلامی (مردم) باشد و بمطور مؤثر در قدرت خلیفه نظارت کند وجود نداشته.

نظراً جامعه اسلامی را جامعه ای مرکب از افراد برابر می دانست، ولی عملاً جامعه در دوران خلافت به طبقات - به عملای بهره کش و استثمار شونده - تقسیم شده بوده. و خلافت در واقع دستگاهی که منافع کمال مطلوب حکومت روحانی جماعت (الامة) متشکل باشد نبوده، بلکه منافع منافع بهره کشان ثودال شمرده می شده (۱۶۱).

دستگاه خلافت آنچنانکه در تاریخ وجود داشته با آنچه ماوردی کمال مطلوب می دانست مشابهت بسیار کمی داشته. دولت ثودالی متقدم خلافت در فاصله قرن هفتم میلادی (اول هجری) و نیمه اول قرن دهم میلادی (چهارم هجری) صورت مرکزیت یافت. تفوق مالکیت دولتی اراضی (در اراضی دولتی خود دولت از طریق کارمندان و عاملان مالی خویش به منزله ثودالی بوده که مستقیماً از روستائیان بهره کشی می کرده و املاک و اراضی در دست داشته و در این مورد بهره ثودالی با مالیات منطبق می شده) و توسعه آبیاری مصنوعی اراضی - که اداره آن مستلزم وجود دولتی نیرومند بوده - اینها امر مرکزیت را تسهیل می نموده. مضاف باینکه در دوران فتوحات عرب، قشر عالی دستگاه خلافت به وجود حکومت مرکزی قدرتمند و خلیفه که سازمان دهنده جنگهای کشورگشایانه و سردار لشکر باشد، نیازمند بوده است. بدین سبب حکومت مرکزی که خلیفه مظهر آن بوده در دوران امویان و دوران نخستین عباسیان (تا حکومت خلیفه متوکل - ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ) فوق العاده نیرومند و عملاً غیر محدود بوده. و

بطوری که آکادمیسن و. و. بارتولد خاطر نشان کرده عناصر غیر روحانی حکومت خلیفه حقوق بارزی بر عناصر روحانی داشتند. و گرچه از نظر گاه کمال مطلوب دینی، قانونی جز شریعت نمی بایست وجود داشته باشد، ولی عملاً قوانینی به صورت احکام و مقررات (قانون) و «عرف و عادت» پدید آمد که تکمله گونه و اصلاحی بر قه یا حقوق دینی بوده. و محکمه پلیسی (شرطه) که بطور قطع در زمان عباسیان نکرین یافت^۱ تکمله و اصلاحی بر داوری شرعی قاضیان بوده.

اما راجع به قدرت روحانی خلیفه به معنی اخص - یعنی امامت - طبق نظر به حقوق سنی (صرف نظر از واقعیت زنده) جنبه محدود و صرفاً حفاظت داشته: بدین معنی که خلیفه می بایست حقوق دین اسلام را در قلمرو دولت اسلامی حفظ کند و نگذارد تجاوزی بدان شود و «دشمنان دین» را مجازات نماید و با «کفار» «جهاد» کند.

اگر خلیفه را همانند پاپ رم تصور کنیم و مقام وی را مانند «روحانی نخستین» بشماریم، خطای صرف خواهد بود. و باید گفت که این نظر خطا در کشورما (شوروی) و حتی در کتابهای درسی هم دیده می شود. خلیفه برخلاف پاپ رم مقام قلمی و «برکت دهنده» نداشته و نمی تواند هیچ تشریفات و یا شرایع جدیدی را معمول و متداول سازد و بطور کلی بدعتهایی را به وجود آورد. وی در مابیل دینی مقام نافعاً لکلمه بحث ناپذیری نبوده، برعکس در این گونه مسائل می بایست با مقامات مقبوله لکلمه - یعنی مجتهدان - مشورت کند و فقط سمت ریاست ایشان را داشته. هیچکس معتقد نبوده که خلیفه قدرت به خدایش گاهان را داشته باشد (برای پاپ چنین قدرتی را قائل بوده اند) و با بتواند ارواح مردگان را محکوم به عذاب جهنم کند و افراد را از جرگه دینی و روحانیت طرد نماید (گاه پاپهای رم بر سر بحثهای سیاسی چنین می کردند) و به طریق اولی حق نداشته مردم يك ناحیه را مجازات کنند (انتردیکت - یعنی منع روحانیان از ادای تشریفات دینی [در يك ناحیه] - که پاپها اعمال می کردند). انتردیکت در اسلام محال بوده زیرا برای گزاردن نماز در مسجد وجود روحانیان «کارشناس» خاصی ضرورت نداشته. هیچ يك از سیان خلیفه را معصوم نمی دانسته و حال آنکه از قرون وسطی عقیده ای به وجود آمد که پاپ رم در امور دینی خطا ناپذیر است (گرچه فقط در سال ۱۸۷۰م این عقیده برای همه مؤمنان اجباری شده به صورت «دگم» [اصول لایتنیر دینی] در آمد). بطوری که لائس عربشناس و اسلامشناس فرانسوی می گوید، خلیفه «سرور روحانیان نبوده بلکه شخصی است غیر روحانی که منافع و حافظ شریعت است»^۲. «خلیفه سیان پیش از

همه چیز، از لحاظ تعلیم، مقام مقبول الکلمای نیست»^۱.

پس از آنکه فاتحان مغول به موجودیت خلافت عباسیان پایان دادند^۲ و بغداد را به تصرف درآوردند و معتصم، آخرین خلیفه عباسی را اعدام و همه افراد ذکور آن دودمان را نابود کردند. دیگر در جهان اسلام خلیفهای که مورد قبول همه سنیان باشد باقی نماند. فقط چندتن از اعضای خاندان عباسیان پاکسانی که خود را بعددوغ از آن دودمان معرفی می کردند گریخته از قاهره سر در آوردند. پیرس: که سلطانی از مالیک مصر (۶۵۹ تا ۶۷۶ هـ حکومت کرد) بود، یکی از آن عباسیان مفروض را که احمد نام داشت در سال ۶۶۰ هـ در قاهره خلیفه اعلام کرد. از آن زمان سلاطین مالیک مصر کسانی را که به اصطلاح «خلفای عباسی» نامیده می شدند در دیار خویش مقیم ساخته بودند. ایشان فقط دلاوی قدرت روحانی عباسیان بودند و لاغیر. ولی در خارج از حدود و قلمرو مالیک (مصر و سوریه و حجاز) نفاذ روحانی عباسیان قاهره به هیچ شمرده می شده و در اکثر سرزمینهای سنیان عباسیان مزبور را به خلافت قبول نداشتند.

این وقایع تاریخی در نظریه سنیان راجع به خلافت نیز مؤثر واقع شد. و قبیان احتمال و امکان طریقی سومی (گذشته از انتخاب و تعیین خلیفه بعدی توسط خلیفه حی) را در موضوع جانشین مقام خلیفه جایز دانستند و آن «الیمه القهریه» بوده و گفتند که در این دوران پر آشوب، که خلیفه ای قانونی و مقبول عامه وجود ندارد می توان حکومت سلطانی را که به زور بر سر حکومت مستقر گشته، به خاطر صلاح جامعه مسلمین قبول کرد تا مسلمانان از آشوب و هرج و مرج و جنگ خانگی نجات یابند. و چنین سلطانی را اگر به موجب شریعت حکومت کند می توان رئیس قانونی جامعه مسلمین (دولت) و یا به دیگر سخن خلیفه شمرده^۳. ولی چنانچه برخلاف شریعت حکم کند «ظالم» است.

فیه مشهور ابن جماعة (بهالدین محمد، ۶۳۹ تا ۷۳۴ هـ) قاضی ینالقدس که زان پس قاضی القضاة قاهره بوده و کتایی به نام «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» تألیف کرده مدافع عقبه پیش گفته بوده. ابن جماعة می گوید اگر سلطان که به زور قدرت را کسب کرده، حتی قوانین شریعت را نداند و ظالم و فاجر و فاسق باشد، معینا باید از او اطاعت کرد. و

۱- ای. گولدسبره، «دروس درباره اسلام» ص ۱۹۱-۱۹۲. ۲- در سال ۹۴۵ م (۳۳۴ هـ) عراق عرب و بغداد به دست لشکریان دودمان ابرار آل بویه (۳۳۴-۳۴۷ هـ) سرگردید. از آن زمان خلفای عباسی صلا از قدرت سیاسی محروم شد فقط قدرت روحانی را حفظ کردند. بغداد تحت دست حکومت آل بویه (از ۳۳۴ تا ۴۴۷) و زان پس (از ۴۴۷ هـ) تحت حکومت قاضیان ترکمن یعنی سلجوقیان قرار داشت. معینا اهل عراق وجود دولت خلیفه را قبول داشتند. آل بویه و سلجوقیان رسماً امیران منصوب از طرف خلیفه شمرده می شدند و علم و دستور از او دریافت می داشتند و عهده دسکه به نام خلیفه بوده (بهمانهیل رجوع خود) - گرچه در واقع خلفای قائم قدرت، آل دت سلاطین یاد شد بودند. در سال ۵۲۷ هـ عباسیان مجدداً قدرت سیاسی را به دست آوردند. ولی فقط در حدود عراق عرب و (بمنجا) خوزستان. ۳- رجوع خود به:

چنانچه غاصب دیگری که واجد همان صفات باشد علیه وی قیام کند و زمام حکومت را از چنگ او به دست آورد، او را هم باید اطاعت کرد. آ. فون کرم در این باره چنین می گوید: «بدین قرار قه محلی در مرحله غائی خود مبدل به نظریه قبول و شناسایی غیر محدود حق اوقوی شد»^۱. این شناسایی در عین حال بمنزله شناسایی و اعلام بی اعتباری نظریه قدسی (سنی) درباره خلافت، — که بطور مصنوعی سرهم کرده بودند — به ویژه نظریه خیال پرستانه ماوردی بوده، دیگر سخنی از خلافت، بصورت پیمان دوجانبه با مردم و حق خلق در خلع خلیفه ظالم در میان نبوده.

ابن خلدون (۷۳۳ - ۸۰۸ هـ) بزرگترین مورخ عرب و تنها تاریخ نویس مسلمان که نظریه سیر تاریخی (مبتی بر شناخت تأثیر عوامل طبیعی در تکامل جامعه و تمدن) را پدید آورده نیز نظریه خلافت را پیش کشیده. نظریه وی مایه اصل حکومت روحانی را رد می کند و صریحاً خلافت را قدرتی غیر روحانی می شمارد. پایه قدرت خلیفه باید «شمیر و ظم» باشد، شمیر به معنی نیروی جنگی خلافت و ظم «دیوان» آن، یعنی دستگاه عمال کشوری — ادارات و دوائر مالی و مالیاتی و چاهار دولتی و غیره.

ابن خلدون گفته ماوردی و دیگر قیهان را که خلیفه باید حتماً از طایفه قریش، یعنی طایفه یامر، باشد رد می کند و می گوید که قیهان یشین در این موضوع احادیث محلی را به غلط تعبیر کرده اند. ابن خلدون حتی صفات عالم بودن (به الهیات و قه) و عدالت را در شناسایی خلیفه لازم نمی شمارد زیرا که نظر و ارزیابی این صفات توسط اشخاص همیشه ممکن است مورد بحث قرار گیرد. به عقیده ابن خلدون تنها شرط شناسایی امام — خلیفه باید صحت جسمانی و روحی او باشد. خلیفه باید مدیر و امیری نیرومند و شایسته باشد. کسی که به یکی از خدمتگزاران فلان سردار و یا مأمور عالی مقام خویش اجازه دهد که امر و نهی کند و مطیع آن خدمتگزار باشد، خلیفه نیست. چنین امیری مانند اسیری است محروم از آزادی عمل و قادریست به وظایف امام و خلیفه قیام و اقدام کند. بدین سبب چون عباسیان قریشی زمام قدرت واقعی را بدست آل بویه سپردند در واقع با این عمل خویش نشان دادند که شایسته ایفای وظایف خلافت نیستند.^۱ نظریه های جدید مربوط به خلافت مانند عقاید ابن جماعه و ابن خلدون ناشی از این اصل بوده که شرط صحت شناسایی «امام — خلیفه» واجد بودن قدرت و حکومت واقعی است و این نظریه ها در دولتهای اسلامی قرن نهم هجری و قرون بعدی مؤثر بوده. در نیمه اول قرن نهم هجری در قلمرو دولت تیموریان (آسیای میانه و ایران) قیهان به این نتیجه رسیدند که چون سلطان تیموری (شاهرخ، از ۸۰۸ تا ۸۵۱ حکومت کرد) واجد قدرت واقعی، برجسته مسلمین (دولت) است و همه حکومت او را قبول دارند و طبق قوانین شریعت عمل می کنند

بنابراین امام و خلیفه قانونی است.^۱

سلطان لوپس (از ۷۵۷ تا ۸۷۷۶ حکومت کرد) از دودمان جلابریان (ایران غربی و آذربایجان) نیز امام و خلیفه شمرده می‌شده.^۲

حقوق اسلامی (سنی) - صرف نظر از اینکه خلفا (و پس از انقراض خلافت، سلاطین مسلمان) - از چه طریق قدرت و زمام حکومت را به دست آورده‌اند، اتباع وی را ملزم به اطاعت از او می‌داند. غزالی [یکی از] بزرگترین علمای الهیات اسلامی که ایرانی بوده (متوفی به سال ۵۰۵) از اتباع می‌خواهد که از سلطان عصر اطاعت کنند، زیرا حکومت ثابت و استوار و لویرحم باشد بهتر از جنگهای خانگی است. عباسیان به حدیثی که به پیامبر نسبت داده شده متکی بودند که «اطاعت از من (پیامبر) اطاعت از خداست و اطاعت از امام^۳ اطاعت از من است» [۱۶۲] بدین سبب عصیان علیه عصیان‌خداست و عصیان علیه امام عصیان علیه من است.^۴ حقوق اسلامی برای کسانی که علیه امام و خلیفه عصیان کنند (اصم از خودالهای عاصی با شرکت کنندگان در قیامهای خلق) مباح قطع دستها (از سب) و پاهای و مطلوب کردن را مفروض داشته بوده و آیات زیر را حجت می‌آورده: «آنان که علیه خداوند و رسول وی جنگ می‌کنند و می‌کوشند فساد بر روی زمین انگیزند مجازاتشان کشتن و تعلیب و پابریدن دستها و پاهایشان، یکی از اوست یکی از چپ، و بانیعد از سر زمینشان خواهد بود.» (انما جز آؤا الذین یحاربون الله ورسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او یقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض)^۵.

والعبت بارزی همچون تقسیم جامعه متقدم فتودالی دوران خلافت به طبقات، تقریباً در فقه اسلامی منعکس نشده و حقوق اسلامی نظرهایی را که در مرحله انتقال به فتودالیزم یعنی دوران حکومت چهار خلیفه نخستین (راندین) [به استثنای علی بن ابیطالب] تکرین یافته محفوظ داشته بوده. و بدین سبب فقط از سه گروهی حقوق سخن می‌راند، یعنی: مسلمین آزاد که گویی واجد حقوق مساوی بوده‌اند، و دیگر «اهل الفقه»^۶ که شخصاً آزاد بوده ولی حقوق مدنیشان محدود بوده و سرانجام پندگان.^۷ سیر تکاملی کشاورزی در جامعه دوران خلافت نیز به طور مبهم و ضعیف در فقه اسلامی منعکس شده است. و چون فقهایان نیز دائماً دلایل قضایی و حقوقی خویش را از قرآن و احادیث می‌جستند نه واقعیت زندگی، رده بندی گروههای مالکیت ارضی در آثار ایشان هم صرفاً جنبه انتزاعی و گمراهی دارد. فقه اسلامی سه نوع مالکیت ارضی (و مالکیت بر آب و دستگاه

۱- رجوع نمود به: و. و. باربوله «خلیفه سلطان» ص ۳۶۱ و به. ۲- در مجموعه اسناد رسمی «دستور الکتاب» محمد بن مندوق، بغدادی. ۳- به معنی «امام الکبری» یعنی خلیفه. ۴- اسپرووف بنفوب، «کتاب الصراح» ج ۱، ص ۱۳۱۲. ۵- قرآن سوره، آیه ۳۳. ۶- درباره بردان اهلان دیگر با اهل الفقه به فصل دوم رجوع شود و درباره وضع حقوقی ایشان در فقه دولت اسلامی به فصل هفتم. ۷- درباره وضع حقوقی پندگان به فصل هفتم رجوع شود.

آبیاری) را می‌شناسد که منطبق با سه گروه از اراضی می‌گردد: اول اراضی دولتی (به عربی: «ارض السلطنة» یا به فارسی - عربی: «اراضی دیوانی»)، دیگر اراضی وقفی و دیگر اراضی شخصی و خصوصی (به عربی: «مُلک و مملک» که جمع آن «املاک» است).^۱

اراضی دولتی بنا به تعریف قبیحان مسلمان، اراضی است که در نتیجه فتح فلان یا بهمان سرزمین به دست مسلمین ملک مشترک جامعه اسلامی و یا دولت اسلامی - که بهمان معنی است - گشته. در ظمرو خلافت این گونه اراضی پیش از انواع دیگر بوده و گروه اصلی اراضی را تشکیل می‌داده.^۲ در این مورد مالکیت دولتی زمین با استفاده جماعت و یا تولید کنندگان خرد - یعنی قطعات کوچک اراضی روستایان - توأم بوده است. دولت از این اراضی مستیاً به وسیله عاملان دیوان خراج، که بهره و مالیات را از روستایان وصول می‌کردند، بهره برداری می‌کرده. این خراج با بهره فتوئالی منطبق بوده. درآمد اراضی یاد شده وارد «یتا المال» (خزانه دولت) می‌گشته و یتا المال مواجب و مشری بازماندگان پیامبر [۱۶۳] و لشکریان و کارمندان کشوری را پرداخت می‌نمود. به عبارت دیگر از محل عواید این اراضی بزرگان لشکری و فتوئالی و خدمتگزاران خلافت نگاهداری می‌شدند.

اراضی «وقفی» یا «موقوفه» (عربی، جمع آن «موقوفات») اراضی بوده که خلیفه و یا بزرگان و یا ثروتمندان به نفع مؤسسات دینی (مساجد، مدارس، مزارات) و خیریه (بیمارستانها، آسایشگاههای سالخوردگان و مسافر خانها و غیره) وقف می‌کردند. بخشی از درآمد این اراضی صرف نگهداری یشمازان و مدرسان و دیگر اعضای طبقه قبیحان می‌گشته. این خود منبع اصلی مادی نگهداری طبقه قبیحان بوده.^۳ واقف می‌توانست در وقفنامه شرایط و قیودی درباره عواید اموال وقفی (اراضی مزروع، باغها، تاکستانها، و همچنین نهرا و کاریزها^۴ و گلها و درشهرها: کاروانسراها و دکها و بازارها) ذکر کند و تعیین متولی وقف را به خود و یا اخلاف خویش اختصاص دهد. متولیان سهم معینی از درآمد (علی‌الرسم ده درصد) وقف را دریافت می‌داشتند. علی‌القاعده از املاک و اموال موقوفه مالیات دولتی اخذ نمی‌شد. اراضی و اموال وقفی قابل فروش و یا انتقال به غیر و قابل مصادره نیز نبوده. بدین سبب در بسیاری از موارد وقف اراضی از لحاظ فلان و یا بهمان صاحب ملک نه تنها خدایستدانه بلکه پرمفعت نیز بوده‌است. زیرا واقف می‌توانست در وقف‌نامه یا وصیت‌نامه قید کند که شغل متولی موقوفه را خود او و اخلاف وی

۱- منی‌دیگر «ملک» پادشاهی و یا للمرد پادشاهی است. ۲- این اراضی بیشتر در مرال عرب و خوزستان و مصر و دیگر سرزمینهایی که واجد دستگاه عرض و طول آبیاری و کشاورزی آبی بوده، قرار داشتند. در حجاز و شبه‌جزیره عربی، از این گونه اراضی باطل وجود نداشت. ۳- ولی بسیاری از قبیحان از خود املاکی داشتند. ۴- کاریز، چاهی است زیرزمینی که آب‌های تحت‌الارضی را به می‌آورد تا برای آبیاری اراضی از آن استفاده شود. کاریز (یا قنات) در ایران فراوان است.

باید ایفا کند و بالتجیه درآمد موقوفه در اختیار ایشان باقی بماند و در این حال مالیات خزانه را نپردازند و از مصادره ملک نیز مصون و ایمن باشند.

اراضی خصوصی (ملك) یا (ملك) املاکی بوده‌اند که تعلق به مالکان دانه و حق مالکیت مطلق ایشان بر اراضی مزبور مسلم بوده است. این اراضی بدون اجازه خاصی، آزادانه، قابل فروش و بخشودن و وقف و انتقال به اخلاف بر سیل ارث بوده‌است. ملك (ملك) نوعی از مالکیت خوددالی بر زمین و آب بوده و با *alleu* اروپای غربی و «وتچین» روسی و «هایدینک» ارمنی، مطابقت داشته. بنا به تعیر فقیهان، اراضی دشمنان مقتول و یا فراری که هنگام فتح کشوری به دست مسلمانان افتاده بوده و با اراضی که صاحبان آن هنگام فتح سرزمینشان اسلام آورده بودند و با اراضی «موات» یعنی بایر که از طرف مسلمانان مشروب و مزروع و سکون شده بوده، همه اینها می‌توانستند «ملك» باشند. در فارس قبل از استقرار دودمان بویه در آنجا اراضی ملکی بیشتر از انواع اراضی دیگر (دیوانی و موقوفه) بوده است.^۱

در جریان تکامل جامعه خوددالی خلافت انواع دیگری از زمین‌داری خوددالی پدید آمد که در قه اسلامی منعکس شده و با تعیری که در باره آنها شده کافی و روشن نبوده است. «اقطاع» و یا زمین‌داری مشروط خوددالی (بمشرط خلعت دولت)^۲ شیوع بسیار یافت (کلمه عربی «اقطاع» که معنی تحت‌اللفظی آن «سهم» است از «قطع» بمعنی «بریدن» و «بخشی از چیزی را بریدن» «باب چهارم: اقطع» بمعنی «سهم دادن از چیزی»).

اقطاع در آغاز عبارت بود از تفویض بهره زمینی به کسی بدون آنکه اختیار دیگری در آن زمین داشته باشد، یعنی نوع خاص از بنفیس.^۳ در تألیف ماوردی نظر قه بصورتی است که گفته شد.^۴ بعدها در فاصله قرن دهم میلادی (چهارم هجری) و چهاردهم میلادی (هشتم هجری) در کشورهای مختلف مسلمان - «اقطاع» نخست عملاً و زان پس رسماً بصورت «*ftej*» یا «نیول» لشکری موروثی درآمد.

قه اسلامی انواع مالیاتهای دولتی زیر را می‌شناسد: ۱/ زکات - مالیات بر یشعما و بازرگانی و دلمداری. ۲/ مالیات ارضی یا «خراج» که بصورت سهمی از محصول بهجنس (خراج مقاسه) و یا بهنقد و مبلغ ثابت از هر جریب (قریب ۲۶۰۰ متر مربع) صرف نظر از میزان محصول (خراج مساحت) مأخوذ می‌گردید. ۳/ عشر (عربی که فارسی آن «ده یکه» بوده)

۱- رجوع شود به: ابن‌البی، ص ۱۷۱-۱۷۲. ۲- درباره سیر تکاملی «اقطاع» رجوع شود به: ۳- درباره آلتو و بنفیس و دیگر اصطلاحات همانند به: F. Lokkegaard. "Islamic taxation. ضمیمه «تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان قرن بیستم» تألیف‌شده از ایران‌شناسان ترجمه کریم کشاورز، چاپ سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی - سال ۱۳۳۶ - رجوع شود. - ۴. و دیگر: ای. پ. پتروفسکی، «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد منول» ص ۲۵۶ - ۲۶۹. صاحب فهرست کتب نیز متذکر است. ۴- ماوردی، «الاحکام الطایفه» ۳۰۰-۳۴۳ (فصل هفتم).

خراج تسهیلی زمین به میزان ده درصد محصول و یا درآمد که از اراضی مالکان مورد عنایت اخذ می‌شده (به بعد رجوع شود). ۲/ جزیه - مالیات سرانه که فقط از اهل دمه، یعنی پیروان دیگر ادیان، به نقد گرفته می‌شده. ۵/ خمس (عربی - بک پنجم) بک پنجم مأخوذ از قنایم جنگی که مسلمانان به هنگام «جهاد» یا «کفار» به دست می‌آوردند. خمس در اختیار خلیفه قرار می‌گرفته. زکات فقط از مسلمانان و جزیه تنها از پیروان دیگر ادیان - یعنی نامسلمانان - دریافت می‌شده. از آغاز قرن هفتم میلادی (اول هجری) نه تنها جزیه بلکه خراج را هم فقط از پیروان دیگر ادیان می‌گرفتند (در صورتی که صاحب و یا متصرف اراضی مزروع می‌بودند) اما مسلمانان صاحب زمین خراج نمی‌پرداختند و فقط عشر از ایشان مأخوذ می‌گردیده. اگر نامسلمانی اسلام می‌آورد از جزیه و خراج معاف می‌شد. هر دو مالیات غالباً توأم شده و همچون مالیات واحدی که از پیروان دیگر ادیان قابل اخذ باشد شمرده می‌شدند و کلمه «خراج» و «جزیه» به صورت مترادف یکدیگر به کار می‌رفتند. مثلاً از سال ۵۸۱. پس از اصلاحات حجاج - والی قسطنطنیه عبدالملک خلیفه در سرزمینهای شرقی خلافت - در سرزمینهای مزبور «جزیه» همچون مالیات سرانه‌ای محسوب می‌شده که نان پس فقط از پیروان دیگر ادیان مأخوذ می‌گردیده و «خراج» را بمنزله مالیات اراضی شمرده‌اند. ولی دیگر اسلام آوردن موجب معافیت زارع از پرداخت خراج نمی‌گردیده. و زمینی که خراج بر آن وضع شده بوده برای همیشه خراج‌گزار بوده - صرف نظر از آنکه صاحب و یا متصرف آن مسلمان بوده و یا پیرو ادیان دیگر.

اراضی از لحاظ اصل مالیاتی به سه گروه تقسیم می‌شده: اولاً اراضی خراج‌گزار، ثانیاً اراضی عشر‌پرداز و ثالثاً اراضی «حر» و «خالص» یعنی اراضی معاف از پرداخت مالیات دهبوانی. بیشتر اراضی دولتی و روستاییانی که آن را متصرف و در آنجا ساکن بودند جزء اراضی خراج‌گزار بوده‌اند. عشر علی‌الرسم از اراضی ملکی مأخوذ می‌گردیده، زیرا که بنا به تعبیر فقیهان متصرفان این اراضی کسانی بوده‌اند که بی‌درنگ پس از فتح کشور خویش به دست هر بان اسلام آوردند. مثلاً در ایران از قرن دهم میلادی تا چهاردهم میلادی (از چهارم تا هشتم هجری) به‌طور کلی از اراضی ملکی «عشر» مأخوذ می‌گردیده. اراضی معاف از پرداخت مالیات دهبوانی عبارت بودند از: الف/ اراضی موقوفه، ب/ بعضی از اراضی ملکی (به عربی: «ملك حر و خالص») که فرمانی مبنی بر معافیت از مالیات از طرف رئیس دولت دریافت داده بودند. صاحبان ملك می‌توانستند این امتیاز و معافیت را به نحو دیگر نیز کسب کنند. به این معنی که داوطلبان دولت اراضی خود را به دولت بدهند و در عوض ثلث باقی را از همه مالیاتهای دهبوانی معاف نمایند. ج/ اراضی اقطاعی.

پنج گونه مالیات پیش‌گفته «حلال» شمرده می‌شده و وصول آنها بر مبنای شریعت بوده. ولی به میزان تشدید بهره‌کشی فتوایی در قلمرو دولتهای اسلامی قرون وسطایی مالیاتهای

فوق‌العاد با «عوارضی» نیز^۱ مانند مالیات نگهداری لشکر و شئون مختلفه دستگاه دولتی و بر روی هم دهها مالیات نقلی و جنسی (از غله و خرما و ابریشم خام و پنبه و غیره) پدید آمد. مالیاتهای اخیرالذکر هیچکدام در حقوق شرعی مذکور نیست و بر «عرف» (عادت) مبتنی بوده و با کلمه مشترک و کلی «تکالیف» تسمیه می‌شدند - در مقابل مالیاتهایی که بر مبنای شریعت بودند.

حقوق اسلامی از روستایان مقید به زمین و وابسته و مطیع خردلان خبری نداشت و این گروهها را نمی‌شناسد [۱۶۴]. و حال آنکه گروه دوم، یعنی روستایان وابسته و مطیع خردلان و اما وجود داشتند. ولی وابستگی خردالی به صورت وابستگی شخصی روستایی نبود و وابستگی ارضی بوده، زیرا روستایی قطعی از اراضی دولتی و با وقتی و با اقطاعی و غیره را در تصرف داشته. قبهان این وابستگی خردالی را به شکل اجاره (غالباً موردی) زمین توسط روستایی از زمین‌دار که به صورت اجاره نقلی به معنی اخص بوده و یا جنسی، یعنی سهمی از محصول (از یک دهم تا دوسوم و بیشتر - بر حسب آنکه روستایی قطعی زمین را از زمین‌دار دریافت می‌داشته و یا اینکه آب نهر و بند و دام‌کاری نیز از مالک بوده) که «مزارعه» نامیده می‌شد، قلمداد می‌کردند. («مزارعه» کلمه‌ای است عربی از «زرع» که به معنی تخم افشاندن و مهیا کردن زمین است. از این ریشه است «زارع» که به معنی «برزگر» است. و «مزارع» که به معنی «برزگر» (در زمین غیر) و «متاجری» که سهمی از محصول را به مالک می‌دهد، نیز مشتق می‌گردد).^۲ ماهیه^۳ این «اجاره» جز بهره خردالی چیز دیگری نبوده. ولی روستایان مقید به زمین خردالها (که عربی آن «الزحایا» جمیع «رعیت» است از ریشه «رعی» به معنی «چربیدن» که به طور تحت‌اللفظی «گله» باشد اصطلاحی بوده که در آغاز به اتباع به طور کلی، اطلاق می‌شد و بعدها «طبقه مالیات دهنده» و به ویژه روستایان را چنین می‌نامیدند) که از انتقال به جاهای دیگر منع شده باشند در سرزمینهای خلافت و از آن جمله ایران و آسیای میانه، ظاهراً تا قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) وجود نداشتند. تقید روستایان به زمین را فاتحان مغول معمول و متداول کردند.^۴

دستگاه دولتی خلافت را که حکومت مرکزی و تمرکز یافته دوران متقدم خردالیزم بوده (با وزیران و دیوانها و چاپار دولتی - برید - و انبارهای دولتی و غیر آن) فاتحان

۱- قرار بود این مالیاتها در صورت وقوع جنگ و یا پیشامد مخارج فوق‌العاده‌ای برای دولت مأخوذ گردند ولی - مثلاً - در عهد سلطان محمود غزنوی (که از ۳۸۸ تا ۴۲۱ هـ حکومت کرد) عملاً این عوارض را حرامه از روستایان و شهریان اخذ می‌کردند. ۲- در باره مزارعه در سرزمین خلفا رجوع شود به: آ. یو. پاکوبسکی «در باره اجاره مزارعه در عراق در قرن هفتم میلادی (دوم هجری)» در این کتاب فهرست فالیات مربوطه نیز نقل شده. ۳- در باره شرح موضوع رجوع شود به: ای. پ. بطروفسکی، «کفایتی و مسائل ارضی در ایران عهد متداول» ص ۳۱۹-۳۲۹.

عرب مسلمان به وجود نیاوردند. دستگاه مزبور به طور کلی از ایران ساسانی به میراث رسیده بوده و برخی از اجزا و بخشهای آن از یزانیس مأخوذ گردیده بوده است، و اعراب فقط بعدها آن را به طر داه پیچ در پیچ تر کردند. و این عمل ایشان هیچ رابطه مستقیمی با فقه اسلامی نداشته. بدین سبب ما به دستگاه مزبور کاری نداریم و اشاره نمی کنیم^۱.

۱- درباره جزئیات دستگاه دولتی خلافت رجوع شود به:

۲۵۶-۲۶۸ (جلد ۸۷) A. Kremer, Von. "Kulturgeschichte des Orients." T. 1
 ۲۵۷-۲۵۸ (جلد ۹۷) R. Levy. "the Social Structure of Islam"



حقوق جزائی و مدنی اسلامی

فقه اسلامی اساس استواری در حقوق جزائی پدید نیاورده [۱۶۵] . و چون بر اصول دینی مبتنی است مفاهیم جنایت و معصیت و گناه در آن توأم شده. اساس حقوق جزائی اسلامی برخی جوانب مهجور و باستانی را حفظ کرده ... مثلاً طبق فقه اسلامی فرد موضوع حقوق نبوده بلکه خانواده است و قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده [۱۶۶] بلکه یزهی محسوب می‌گردد که بر ضد خاندان مقتول صورت گرفته . در شریعت اسلامی قانون قصاص خون محفوظ مانده است. «دیه» یا «خون بهاء» که در قوانین قدیم رومی (روسکا یا پراودا) به نام «ویرا» وجود داشته و در قوانین عهد بربریت اروپای غربی در فاصله قرن پنجم و نهم میلادی، به نام «ورگلد» تسبیح می‌شده (ولی در قوانین دوره تعالی فتوحالیزم اروپای غربی از میان رفت) در شریعت اسلامی حفظ شده بوده...

ولی از دیگر سو در حقوق جنائی اسلامی بسیاری نکات دیگر هست که نه تنها از قوانین اروپای غربی در دوران تعالی فتوحالیزم (قرنهای یازدهم تا پانزدهم) پیشی جسته، بلکه از قوانین زمان حکومت مطلقه (قرن شانزدهم تا هیجدهم) نیز متعالی تر است. مثلاً طبق فقه اسلامی فقط شخص بالغ و حر که از لحاظ روحی سالم باشد کاملاً مشمول عمل تجاوز به قانون است، و اشخاص صغیر و مجنونان و بردگان مشمول اعمال خویش نیستند، با اینکه مشریشان محدود است. فقه اسلامی شکجه را اجازه نمی‌دهد (و حال آنکه در بسیاری از کشورهای اروپایی حتی در قرن هیجدهم نیز به شکجه متوسل می‌شدند) و همچنین دقت و تفاوت خدایی، «اردالیا» یا آزمایش با آب و با آتش و با «جنگ تن به تن قضائی» میان مدعی و مدعی علیه که در اروپای غربی و روسیه در قرون وسطی معمول بوده را مجاز نمی‌داند و زندان دراز مدت را هم‌مگر در موارد نادره - جایز نمی‌شمارد. دادوسی جنائی اسلامی سریع

بوده و از قرطاس‌بازی که از ویژگیهای محاکم اروپای غربی و روسیه حتی در قرن نوزدهم شمرده می‌شده و موجب می‌گردیده که گاه محاکمه سالها به‌درازا کشد و طرفین دهوی مخارج خانه برباد دهی را تحمل کند، بیگانه و به‌دور بوده است.

در زیر فقط بمطالعه برخی جوانب حقوق جزایی اسلامی (سنی) و زان پس حقوق مدنی دو مکتب و منهج عمده سنی، حنفی و شافعی، می‌پردازیم. حقوق شیعی خیلی به‌حقوق شافعی نزدیک است. و مولودی را که حقوق شیعی با شافعی اختلاف دارد در فصل ویژه مربوط به شیعیان ذکر خواهیم کرد^۱.

حقوق جزای اسلامی سه گروه مجرم می‌شاند، و برای هر يك از این سه گروه نوع خاصی از مجازات و تنیه. مجازاتهای این جهانی بر چهارگونه است: قصاص، دیه، حد (که جمع آن «حدود» است) و تعزیر. انواع این جرمها عبارتند از: ۱/ جرمهایی که مجازات آنها قصاص و یا دیه است. ۲/ جرمهایی که مجازات آن «حد» است. ۳/ تجاوزات جزئی به‌حقوق که «تعزیر» یا «مجازات تأدیبی» دارند. اکنون بمطالعه مشروحتر این جرمها می‌پردازیم.

۱- امور «خونی» که مجازات آن «قصاص» یا «دیه» است (فارسی - عربی: دینه). جرمهایی از قتل و جراحت و زبانه‌خوری و غیره جزء این گروهند. فقه این جرمها را علیه مجنی و خانواده او می‌داند و مجازات آن همچون «حق شخص» شمرده می‌شود. چنانکه پیش گفتیم در این قسمت حقوق جزا، یش از بخشهای دیگر، بقایای رسوم قدیمی اعراب و عادات پندشاهی و جماعتی متداول میان بدویان و «کین خون» منعکس شده است. در میان اعراب عهد جاهلیت وظیفه قصاص به‌عهده همه عشیره مقتول بوده. همه عشیره مقتول به‌خاطر خون او از عشیره قاتل انتقام می‌گرفته و عشیره قاتل قصاص را با قصاص پاسخ می‌گفته. بدین سبب يك قتل منجر به يك سلسله قتل‌های جدید که از دو طرف صورت می‌گرفته، می‌گشته. محمد (ص) حق قصاص را محدود ساخت. در اسلام قصاص خون فقط در مورد قاتل جایز است نه نزدیکان و خویشاوندان وی. و چنانچه خانواده مقتول (دیگر پای قبیله و عشیره در میان نیست) خواسته باشد به‌جای قصاص به‌دیافت «خون بها» یا «دیه» قناعت کند تضمین «دیه» فقط به‌عهده خانواده قاتل است لاغیر.

قرآن با اینکه حق قصاص محدود^۲ را می‌شناسد معیناً به‌خویشاوندان مقتول توصیه می‌کند که قاتل را مورد بخشایش قرار دهند زیرا که حق را خدا می‌پسندد: «لئن بسطت الی یومك

۱- به‌فصل دوم رجوع شود. همه اصطلاحات فصل مزبور عربی است - به‌استثنای کلمات قللی که فارسی و جز آن است و در هر مورد آید بعد. ۲- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲۵ - «و اینها قرآن می‌نماید که خویشاوندان مقتول «بدنل اسراف نکنند» «ولا یسرفوا فی القتل...»

لَتَقْتُلُنِي مَا أَنَا بِأَسَاطِيْدِي الْبَلْكَ لَا تَلُوكَ اِنِّي أَخَافُ اقْتِدَابَ الْعَالَمِيْنَ». یعنی: «اگر به سوی من دست بلند کنی که مرا بکشی من دست به سوی تو دراز نخواهم کرد که ترا بکشم زیرا از خدایند دو جهان می ترسم». بدین طریق در موضوع قصاص نیز مانند بسیاری مسائل دیگر، اخلاقیات اسلامی میان اخلاقیات بهبودی - که قصاص را طبق اصل «چشم در ازای چشم و دندان در ازای دندان» دستور می دهد^۱ - و اخلاقیات مسیحیت - که مردمان را از کین خواهی و قصاص منع می کند و می گوید «انتقام جویی از آن من (یعنی خداوند) است و من سزای گناهکار را خواهم داد»^۲ - حد وسطی گرفته است. اسلام به خویشاوندان مقتول گویی می گوید: «شما حق دارید انتقام بکشید و لسی برای خودتان بهتر آن است که ضرر کنید». قه بهائیکای همین اندیشه یعنی غرور به جای قصاص و کین خون، «دیه» را معین کرده.

اگر خانواده مقتول به دریافت «دیه» رضا ندهند، قانون قصاص در مورد قاتل قابل اجرا می شود. قصاص ممکن است به وسیله جلا و در ملا عام مجری گردد یا قاتل تسلیم خانواده مقتول شود تا خویشاوندان وی خود کشته را هلاک کنند. شافعیان معتقدند که قاتل باید به همان گونه که مقتول را کشته به قصاص رسد. ولی حنفیان عقیده دارند که قاتل را باید با سلاح سرد تیز کشت به نحوی که مرگ سریع باشد و حتی المقتول مجرم کسر زنج برد (مثلاً سرش را از تن جدا کند). قه اسلامی میان قتل «تعمدی» که با نقشه قبل (عمد) صورت گرفته باشد و قتل غیر عمد که از روی «خطا» و وقوع بافته باشد (مثلاً در نتیجه بی احتیاطی و یا ناآزمودگی) تفاوت قائل است (مثلاً خطای پزشکان یا جراحان). در مورد قتل تعمدی «قصاص» معین شده، یعنی در صورتی که خویشاوندان مقتول به ضرر قاتل رضا ندهند و به دریافت «دیه» قانع نشوند، مجرم اعدام می شود. در مورد اخیر یعنی دریافت «دیه» شافعیان گفته از دیه، «کفاره» را نیز برای قاتل قائل شده اند. کفاره عبارت است از روزه دوماه و یا آزاد کردن بنده ای مسلمان. مجازات قتل به خطا و غیر عمدی اعدام نیست و فقط «دیه» معین می شود. اگر شخصی آزاد (حر) بنده دیگری را به قتل برساند و یا مسلمانی یکی از اهل دیه را بکشد (مبجی و یا یهودی را) «قصاص» جایز نیست و فقط «دیه» پرداخته می شود (در مورد اول دیه به صاحب بنده تأدیه می گردد). حنفیان اصولاً قصاص را در مورد قتل اهل دیه نیز جایز می دانند، ولی عملاً همیشه در این مورد دیه جانشین قصاص می گردد. اگر بنده ای شخص آزاد (حر) را بکشد، صاحب آن بنده وی را برای قصاص تسلیم خویشاوندان مقتول می کند و با اینکه در صورت تساوی ایشان «دیه»

۱- قرآن، سوره ۵، آیه ۳۱. این سخنان عابِل است خطاب به عابِل. باید دانست که این آیه، از «آیات الاحکام» نیست... ۲- رجوع شود به «مغروج» ۱۲۴، ۲۱، لاریان، ۱۲۵، مفرقه ۱۹، ۲۱، ۲ - پیام مردمان، ۱۹۰، ۱۶، عابِل لولا ۶، ۳۷-۳۹.

می‌پردازد، حتی اگر در این مورد و برای پرداخت دیه ناگزیر از فروش آن بنده گردد.

در صورت قتل عمد «دیه» باید بی‌درنگ پرداخته شود. ولی در مورد قتل غیر عمد مهلتی سه ساله برای پرداخت دیه به قاتل داده می‌شود. دیه کامل عبارت است از صد شتر^۱ که معادل آن به نقد می‌شود ۱۰۰۰ دینار (۱۲ هزار درهم به حساب شافعیان، و ده هزار درهم به حساب حنفیان)، این گونه «دیه» را «مخففه» گویند. ولی اگر «دیه» در مورد قتل که در اوضاع و احوال مشقه جرم صورت گرفته باشد و با اینکه قتل در محدوده شهرهای مقنس، مکه و مدینه، وقوع یافته باشد دیه «مطله» پرداخت می‌شود (۱۰۰ شتر و یا $\frac{1}{4}$ ۱۳۳۳ دینار به نقد).

در ازای قتل زن فقط نیمی از «دیه» کامل پرداخت می‌شود. ابوحنیفه در مقابل قتل اهل ذمه - یعنی مسیحی یا یهود - بدست مسلمان، پرداخت «دیه» کامل را مجاز می‌داند، ولی مالکبان فقط نیمی از «دیه» کامل را معین کرده‌اند و شافعیان ثلث آن را... اگر قاتل استطاعت نداشته باشد خوشاوندان نزدیک وی باید «دیه» را بپردازند. اگر قتل بدست غیر بالغ و خردسال و با مجنون صورت گرفته باشد قصاص در مورد ایشان مجری نمی‌گردد، ولی در مورد اول دیه را والدین طفل خردسال می‌پردازند و در مورد دوم (مجنون) مقامات محلی.

در صورتی که شخصی مرتکب قتل چندین نفر شده باشد، قصاص قتل يك نفر در مورد قاتل محری است. ولی اگر کسان مقتول به اخذ «دیه» رضا دهند، برای هر يك از مقتولان جداگانه دیه پرداخته خواهد شد. اگر چند نفر مرتکب قتل يك نفر شوند همه قصاص می‌شوند و یا هر يك از آنان «دیه» می‌پردازند. اگر کسی در اثر فشار از طرف آدمی قوی مرتکب قتل شود و یا به امر صاحب حکمی (گرچه آن امر غیر قانونی باشد) و یا در مقام دفاع از حیات و درایی خویش مرتکب قتل شود، از مجازات معاف است. (در موارد اولی مثل کسی است که قاتل را مجبور به ارتکاب قتل کرده).

در صورت زیان عضوی چنانچه احوال مشقه وجود داشته باشد (مثلاً کور کردن تنها چشم شخص يك چشمی، بریدن زبان و گوشها، به طوری که نیروی شنوایی از دست برود، قطع هر دو دست و یا هر دو پا و یا دمانگشت) بمقتل شخص زیان دیده مقصر یا قصاص می‌شود (یعنی در این مورد همان زیان عضوی که به شخص زیان دیده وارد آمده به او هم وارد می‌آید) و یا «دیه» کامل می‌پردازد (به میزانی که برای قتل مقرر است). مقصر در مقابل زیانهای عضوی کم اهمیت‌تر به قصاص محکوم نمی‌شود، ولی بخشی از «دیه» را باید بپردازد: در برابر يك

۱- زیرا روایت است که چنین «دیه» ای را حد پیامبر پس منالطلب به جای پدر محمد (ص) می‌داد. پرداخته شده است. در موارد مختلفه پرداخته شده جزئیات را درباره شران ذکر می‌کند (چند نفر ماده و چند نفر در باید باند و سن آنها چه باشد و غیره). حنفیان بمقتل شخص را بدست گاو در و یا ۲۰۰۰ گوسفند جایز می‌دانند

چشم و يك دست و با يك پا. یعنی از «دبه» کامل، و در عوض زبان بهمنز و پا زخم شکم، ثلث «دبه» کامل و برای قطع انگشت، عشر «دبه» کامل و شکنن يك دندان، يك یستم دبه کامل (یعنی ۵ شتر) و قس علیهذا. چنانکه شخصی باعث سقط جنین زنی آزاد گردد باید يك یستم «دبه» کامل پردازد و در برابر سقط جنین کبیر، برده، عشر قیمت کبیر را.

حقوق اسلامی با دقت بسیار موارد مختلفه جرائم «خونی» را مورد بررسی قرار داده، ولی بدیهی است که قادر به پیش‌بینی همه موارد می‌گفته نبوده، در موارد مشکوک قاضی به صلاحیت و عقیده مجتهدان متوسل می‌شده. حقوق اسلامی مفهوم تجدید جرم خونی را معین نکرد و مفسر در صورت تکرار چنین جرمی مانند جرم لولی مجازات می‌شود. [۱۶۷]

از آنجایی که جرائم «خونی» بر طبق «حق شخص» یعنی حق شخص زبانه دبه مجازات می‌شده (با خانواده او و یا قیم او و یا صاحب بنده) اقامه دعوی در این موارد فقط بنا به شکایت اشخاص مذکوره میر بوده و فقط ایشان حق اجرای «قصاص» و یا تبدیلی آن را به «دبه» داشتند.

۲- جرائمی که مجازاتشان «حد» (جمع آن «حدود» است به معنی «مرزها» یا «حدود (تحمل خداوند)» بوده، اینها جرائمی هستند که مجازاتشان در قرآن پیش‌بینی شده است. اصطلاح «حدود» از قرآن مأخوذ است که می‌گوید: «چنین است حدود» (مقرر) توسط خداوند بدان نزدیک نشوید از بیم آنکه آن را نقض کنید^۱ (تلك حدود الله فلا تقربوها). به تعبیر فقیهان این گونه اعمال جرائمی علیه خداوند هستند و مجازات آن «حق الله» است. فرق این جرائم با جرائم گروه پیشین (که مجازات آن «حق شخص» است) آن است که ضررپذیر نیستند (و بالتجربه نمی‌توان در مورد آنها «دبه» پرداخت) زیرا که جزای آنها مبنی بر اراده خداوند است و به روشنی در کلام الله (قرآن) ذکر شده. ولی در این مورد نیز اشخاص غیر متول (کودکان و مجانین) و پاکسانی که بر اثر فشار و اجبار و یا خطا مرتکب جرم شده‌اند مجازات نمی‌شوند.

در شمار جرائم این گروه زنا هم ذکر شده. رابطه مرد با هر زنی که طبق قانون بهوی تعلق نداشته باشد - یعنی زنی که زوجه و یا کبیر او نباشد - زنا شمرده می‌شود^۲. در مورد زنی رابطه وی با مرد بیگانه، یعنی کسی که شوهر او نباشد، و در مورد کبیران رابطه با غیر از صاحب ایشان زنا محسوب می‌گردد. شافعیان و حنفیان معتقدند که اگر مقصران (اعم از مرد یا زن)

۱- قرآن، سوره ۱۲۴، آیه ۱۸۷ «و ان كان منكم اهل عیال فلا یخرج من غیورهم شیئاً من هذه الحدود» (و من بیند حدود الله و انك هم الطالمون) (سوره ۲۴، آیه ۲۲۹ - مترجم).
 ۲- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۶-۷ و سوره ۱۷، آیه ۳۰. چه بستری صاحب پاکیزان - حال عطا ایشان هر قدر باشد - زنا شمرده نمی‌شود.

آزاد و بالغ و غیرمجنون بوده در حالت ناهل باشد باید سنگبارانشان (رجم) کرد. و اگر یکی از این شرایط مفقود باشد (مثلاً یکی از طرفین عصب باشد) هر دو منصر باید حد ضربه تازیانه بخورند.^۱ بنده ذکور یا انائی که مرتکب جرم مشابهی شده باشد باید پنجاه ضربه بخورد.

مجازاتهای شدیدی که برای زنا پیش‌بینی شده بوده کمتر مجری و عملی می‌گشته، زیرا که دداین امور برای صدور حکم مجازات اظهار شوهر، حتی در صورتی که زوجة گناهکار خویش را در محل جرم دیده‌باشد، کافی نبوده و شهادت چهارگواه که عمل زنا را به چشم دیده باشد ضرورت داشته. و چنین وضعی فقط در موارد استثنائی می‌توانست صورت وقوع یابد. لواط نیز می‌بایست مانند زنا مجازات شود. ولی لواط که در قرون وسطی در ایران و آسیای میانه بسیار شایع بوده عملاً و غالباً مجازات نمی‌شده^۲ است و حال آنکه بزه و معصیت بزرگی شمرده می‌شده. مجازات مباشرت با حیوانات و جنازه و جلق ۲۵ ضربه تازیانه بوده.

بهتان (قذف) به دروغ متهم کردن کسی است به زنا و چنانچه این اتهام ثابت نشود مجازات کذاب تازیانه است به شرح زیر: برای شخص آزاد (حر) ۸۰ ضربه تازیانه و بنده چهل ضربه. شوهری که زن خویش را به بیعت متهم کند و از عهده اثبات آن بر نیاید نیز به همین نحو مجازات می‌شود. ولی می‌تواند با تلفظ کلمات «لما نه» از مجازات بگریزد، ولی نتیجه تلفظ این کلمات طلاق و جنایی با زوجه است.

قرآن استعمال شراب (خمر) را ممنوع کرده است^۳. قبیحان همه مسکرات (مشروبات الکلی) را مشمول این ممنوعیت ساختند. قبیحان مجازات استعمال شراب را به اختلاف از ۴۰ تا ۸۰ ضربه تازیانه در مورد فرد مسلمان حر و از ۲۰ تا ۴۰ ضربه در مورد بنده می‌دانند. ولی در قرون وسطی نیز (مانند روزگار ما) در کشورهای اسلامی و به ویژه در ایران این معصیت را بسیارفاق و گشت فراوان تلقی می‌کردند. و در تألیفاتی همچون «قابوس‌نامه» پیش‌گفته^۴ و تاریخ بیہقی (قرن پنجم هجری) و اشعار نزاری (قرن هفتم هجری) و حافظ (قرن هشتم هجری) و بسیاری آثار دیگر آشکارا از می‌گساری و شرابخواری که عادت شایع در میان بزرگان و توانگران بوده سخن رفته است. و در دبارهای غزنویان و سلجوریان و خوارزمشاهیان شراب در ضیافت‌های شاهانه آشکارا

۱- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲. ۲- عنصر الممالی قابوس بن حکیم که فتوح الدلی خود بوده و در قرن پنجم هجری، کتاب فارسی قابوس‌نامه را نوشته آشکارا در آن کتاب به مرزد خویش تپلاشاه توصیف می‌کند که در زمستانها با زبان (کنیزان) معاشرت کند و در تابستان با غلامان جوان (قابوس‌نامه - فصل ۱۵). ۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۱۹ و سوره ۴، آیه ۲۳ و سوره ۵، آیه ۹۰. ۴- قابوس‌نامه، فصل ۱۱، ۱۸، ۳۷ - ۳۹، ۵۳. مؤلف اعتراف می‌کند که همه جوانان هر روز شراب می‌نوشند و فقط به ندرت خویش توصیف می‌کند که احتیاط نماید و دوش به دوش کمتر از طرفین خویش بخورد.

بمجلس می آمده و صرف می شده^۱. مجازات عملاً فقط در صورتی اعمال می شده که شخصی در سنی در شوارع ظاهر شود و حتی در این موارد هم غالباً ارفاق می شده.

مجازات سرقت (از کلمه عربی «سرق» بمعنی «دزدیدن» که «سارق» دزد هم از همین ریشه است) قطع دست راست است (از میج دست) (۱۶۸) ^۲، و در صورت تکرار قطع پای چپ. دزدی که بار سوم گرفتار شود، بنا به قه شافعی محکوم به قطع دست چپ و مطابق قه حنفی محکوم به زندان می شده. این مجازاتها در صورتی مجری می شده که بهای شیء مسروقه از ده درهم (طبق قه حنفی) و یا از ۳ درهم (طبق قه شافعی) کمتر نباشد.

قیهان میان سرقت و تصاحب غیر قانونی یا «غصب» مال غیر - اموال غیر منقول و بنفذ کور و کبیر و پول و با اموالی که به امانت داده شده باشد - فرق می گفتارند. اگر «غصب» ثابت شود، «غاصب» باید مال منصوبه را به مالک شرعی آن بازگرداند و با بهای آزاد پیردازد ولی مجازاتی در حق وی معمول نخواهد گشت.

بدان این نکته آسان است که گرچه قه اسلامی بر روی هم با شفت و تعصب از مالکیت شخصی دفاع می کند و در این مقام دقیقانه تر از آنچه در باره حقوق فردی حمایت می نماید جد و علاقه نشان می دهد، مملها مجازاتهایی که قه برای دزدی معین کرده از آنچه در کشورهای غربی معمول بوده ضعیف تر است، زیرا در قرون وسطی ممکن بود به خاطر یک دزدی ناچیز سارق را به دار آویزند و حتی در آغاز قرن نوزدهم در فرانسه و انگلستان به خاطر سرقت قرصی نان و یا پارهای گوشت دزد را به اعمال شافه محکوم می کردند.

قرآن ربودن پنهانی مال غیر را سرقت می داند. قیهان (اهل سنت) از روی اصل قیاس^۳ این مجازات را به دزدی با شکستن قفل و راهزنی نیز بسط دادند. راهزنان (عربی «قطاع» الطريق) اگر فقط به غارت دست زده باشند، جطگی محکوم به قطع دستهای راست می شوند و چنانچه در ضمن غارت، قتل نفس هم وقوع یافته باشد راهزنان مزبور به بیست - از طریق بریدن سر و یا به دار آویختن - محکوم می گردند. اعضای یک گروه راهزنان شریک جرم یکدیگر شمرده می شوند و همه ایشان مشترکاً مسئول جرمی هستند که یکی از افراد آن گروه مرتکب شده باشد.

قه رده یا انحراف از دین و ارتداد را جرم مهمی می شمرد. در قرآن مجازات معینی برای رده ذکر نشده است. ولی قیهان به اتکای احادیث چنین نتیجه گرفتند که جرم مزبور باید طبق «حق الله» مجازات شود. بدین سبب رده نیز جزء گروه جرائمی که مشمول مجازات

۱- رجوع شود ۱۶ «بیهقی» ص ۱۶۵، ۶۵۸-۶۵۹ د. که «کلاهیوا» «سفر به دربار کبیر». ۲- قرآن، سوره ۵، آیه ۳۸. ۳- درباره قیاس به فضل پنجم رجوع شود.

«حدود» می شود قتلداد شده.

مرتد نه تنها از عضویت جامعه اسلامی خارج می شود، بلکه همه حقوق مدنی و انیز فاقد می گردد: نکاح او با زوجه اش لغو می شود، غلامان و کنیزانش آزاد می گردند، و اموالش به نفع دولت (یستالمال) مصادره می گردد. اما شخص مرتد اگر گرفتار شود باید نخست موقتاً زندانی گردد. به عقیده شافعیان باید به وی سه روز مهلت داده شود تا نصیحتش کند و فرصتی برای توبه پیدا کند و از مجازات اجتناب نماید. حنفیان نصیحت را مستحب می دانند نه واجب. و مالکیان آن را زاید و غیر ضروری می شمارند. ظاهریان از نصیحت مرتد و قبول توبه وی جداً خودداری می کردند و بی درنگ به اعدام محکومش می نمودند.

برخی از قبیهان معتقد بودند که باید میان مرتدانی که در خانواده ای مسلمان به دنیا آمده و پرورش یافته اند و آنانی که قبلاً یهودی و نصاری بوده و اسلام آورده اند تفاوتی قائل شد. زیرا که ارتداد کسان اخیر الذکر باز گشتی بوده به دین پیشین ایشان قبیهان مذکور فقط در مورد گروه اخیر الذکر ارفاق و دادن فرصت توبه و بخشایش را جایز می شمردند. اگر مرتد از توبه (استابه) سر باز زند باید سیاست شریک حنفیان متقدمند که فقط مرد مرتد باید اعدام شود و زن مرتد باید در زندان بماند تا توبه کند. عقیده شیعیان نیز چنین است. شافعیان و مالکیان و ظاهریان بلا استثنا مرد و زن مرتد را به مرگ محکوم می کنند. بنده ای که مرتد شد نیز مانند افراد حر (آزاد) به اعدام محکوم می شود.

در درجه اول مسلمانانی که دین دیگری را می پذیرفتند مرتد محسوب می گشتند. اینان در اغلب موارد مسیحیان و زرتشتیان (ندرتاً یهودیان و مانویان) بودند که به هنگام فتح سرزمینان از طرف لشکر اسلام، برای اجتناب از اسارت و بردگی و یا در دوران اعمال تعقیب و اذواء، اسلام آورده، ولی در نهان به کیش پیشین خویش مؤمن بودند و با طأ فرزندان خود را هم به قوانین آن دین می پروردند. و اگر عمل ایشان مکشوف می گردید خودشان (با اخلافتان) مرتد شمرده می شدند. این مسیحیان پنهانی را، که رسماً جزو مسلمانان بودند اگر گرفتار می شدند و رازشان مکشوف می گردید (و یا نگاه خود را و طلبانه مسیحیت خویش را ابراز می داشتند تا شهید شده گناه اسلام آوردن خورد و با اسلاف خویش را جبران کنند) اعدام می کردند. دوترکیه عثمانی علیه اینان بسیار بود (غالباً همه اهل بك قریه) و همچنین در اسپانیای عربی. در حدود سالهای ۱۰۶۲ تا ۱۰۷۰ هـ. در زمان شاه عباس دوم بسیاری از یهودیان اصفهان و دیگر شهرهای ایران پس از تعقیب و آزارهای که علیه ایشان آغاز شد، چنین وضعی داشتند. ابن مقفع دانشمند

۱- آراش تبریزی مورخ ارمی درباره تعقیب و اذواء یهودیان و مصادره اموال و تبعید و شکنجه ایشان و اینکه بهیند سایل به قبول اسلام مجبورشان می کردند مفرحاً سخن می گوید. وی ماسر این وقایع بوده و نسبت

نامی و مبین پرست ایرانی در سال ۱۲۰ هـ . به نهمت اینکه در نهان کیش زرتشتی دارد اعدام شد. پیروان برخی از مذاهب اسلامی که به بددینان تنبیه می شده‌اند و از موازین اصلی شریعت بیار دور شده بودند نیز جزء مرتدان محسوب می شدند. غلات شیعه که علی (ع) را خدا می دانستند در این شمار بودند^۱. اشخاص منعم به ساحری و همچنین بی دینان آشکار هم طراز مرتدان بوده همان گونه مجازات می شدند.

در محضر قه ، عاصی و نافرمان (« باغی » و یا « مفسد ») کسی است که بدون روی برگرداندن از اسلام احکام شریعت را اجرا نکند، مثلاً از پرداخت مالیات و خراج امتناع ورزد یا از خط فرمان خطبه برحق و یا امیر محلی سرپیچی نماید . چنین کسان اگر بموقع توبه نکند مستحق سیاست اعدامند و اموالشان مصادره می شود ، به عبارت دیگر همان مجازات مرتدان در حق ایشان مجری می گردد ، معیناً تدفین آنان مطابق رسوم مسلمانان بعمل می آید و حال آنکه مرتدان از این حق محروم هتد. ضمناً باید گفته شود که ابوحنیفه معتقد بوده که عاصیان (یا « باغیان ») علیه قدرت خلیفه را می توان مرتد از اسلام شمرد و از حق تدفین مطابق مراسم مسلمانان محرومشان کرد.

اگر بددینی و نافرمانی علیه دولت اسلامی نواحی چند را فرا گیرد باید به آنجا لشکر کشی شود. چنانچه عاصیان (یا « باغیان ») آشکارا مرتد و یا بددین باشند باید با ایشان همچون کفار جنگ شود، یعنی می توان ایشان را کشت و به سیاست اعدام رسانید و زنان و کودکانشان را به بندگی در آورد و سرزمینشان را ویران کرد و اموالشان را جزء غنایم جنگی شمرد . ولی اگر عاصیان آشکارا از اسلام روی بر نگردانده باشند فقط در کارزار می توانان کشت و یا به حکم قضا سیاستان کرد ، ولی بدون محاکمه قتلشان جایز نیست و خود ایشان و با زنان و کودکانشان را به بندگی نمی توان در آورد و سرزمینشان را هم نمی توان ویران کرد. اموال ساکنان ناحیه عاصی را نمی توان جزء غنیمت جنگی شمرد و میان لشکریان تقسیم کرد. عاصیان مقتول در جنگ و یا به سیاست رسیده، باید طبق تشریفات اسلامی به خاک سپرده شوند. این عقیده شافعیان و مالکیان است . ولی حنفیان معتقدند که هر عاصیانی علیه سلطان و یا امیر مسلمان را که طبق شریعت عمل و حکومت کند (اگر « ظالم » نباشد و قوانین شریعت را انکار ننماید) می توان از تعداد محسوب داشت. و از اینجا چنین استاج می شود که حرب با اینگونه عاصیان بمنزله جنگ با « کفار » است، یعنی با کشتارهای دسته جمعی و برده کردن زنان و کودکان و غارت کامل ناحیه مسکونی عاصیان

→

و غیره توأم خواهد بود.

درك این نکته - كهند این مورد نظر فقہیان (و بهویژه حنفیان) انعكاسی از منافع طبقه حاكمه جامعه فتودالی بوده - آسان است. بهاتكای این نظرها می توانست همه شوردهای روستایان و پیشوران و بدویان را، كه بر اثر بهره كشی فتودالی و با فشار مقامات دولتی وقوع می یافته «عبدان» و یا حتی «ارتداد» اعلام كنند، بخصوص كه شوردهای خلق در كشورهای اسلامی - مانند عبیدانهای ضد فتودالی ممالك غربی در قرون وسطی - غالباً (ولی نه همیشه) در تحت لقاۀ عقیدتی انشعاب دینی و منعی صورت می گرفته^۱. در ایران، از قرن هفتم تا پانزدهم میلادی (قرن اول تا نهم هجری) قباهای روستایان معمولاً یا جنبه خرم دینی داشته^۲ و یا رنگ خارجی و یا شیعی میانه و یا شكل اسماعیلی - و پیشوران قمرطی به خود می گرفته^۳. اگر چنانچه اهل ذمه بك ناحیه تماماً علیه دولت اسلامی علم قیام بر می افراشتند (مثلاً قیام ارمیان و گرجیان مسیحی علیه خلافت در قرنهای هشتم و نهم میلادی و قیام قبطیان مصر در زمان خلیفه مأمون و غیره چنین بوده) لشکریانی كه علیه ایشان اعزام می شدند می بایست آنان را همچون «كفار» و پارتیان بشمارند.

گفتن سخنان كهر آمیز و ناسزا به پیامبران نیز مجازاتش همانند مجازات ارتداد بوده، با این تفاوت كه در این مورد نصیحت بزهكار را جایز نمی دانستند، زیرا جرمی غیر قابل عفو بوده. گذشته از این در این مورد نه تنها مسلمانان بلکه «كفار» اهل ذمه و بت پرستان نیز مستحق مجازات شمرده می شدند. عسلاکفر و ناسزاگویی به محمد پیامبر (ص) مجازاتش مرگ بوده^۴. ولی دشنام به دیگر پیامبران عادتاً موجب زندانی شدن مجرم می گشته^۵.

۳ - تعزیر در مورد جرائمی كه مستحق قصاص یا دیه، یا حدود نباشد افعال می شود. مثلاً در مورد تصاحب مسكن غیر و فرار از كارزار و بهتان به دروغ^۶ و شهادت دروغ در محضر قاضی و برهم زدن نظم اجتماعی. بنا به تعبیر فقہان هدف تعزیر اصلاح مقصران است. بدین -

۱- رجوع شود به «چنگ روستایان در آلمان». ۲- خرم دینان افعالی از زرتشتگری بوده در ایران و آسیای میانه (از قرن هفتم تا دهم میلادی - دوم تا چهارم هجری). خرم دینان دیال كندكان مزدکیان قره های پنجم و ششم میلادی و غالب سادات اجتماعی و دادن زمین به جماعات آزاد روستائی بودند. ۳- درباره قریطیان به فصل بازدم رجوع شود. ۴- محصلا منصر می توانست به لاشی اظهار كنند كه به هنگام گفتن سخنان كهر آمیز مثلش به جا نبوده. در این صورت از مجازات معاف می شد. بطوری كه از سرگذشت شهدای مسیحی كه به پیامبر محمد (ص) دشنام داده بودند برمی آید ایشان بهرم خویش به این عمل صادر می ورزیدند تا قهرت شهادت و مقام منصفان و اولیاء الله را احراز كنند و مسولاً قضاات مسلمان راه گریز پویشی گفته را پیش پای ایشان می نهادند. ولی مسیحیان مزبور از آن استفاده نمی كردند تا به حد خویش نایل آیند. ۵- گاه بهودیان به جرم توهین به مهدی و مادر او مریم به این مجازات محكوم می شدند. در این مورد گواهی در نفر مسلمان ضرورت داشته. ۶- در موردی كه اتهام كذب بوده و یا ثابت نشود و در مورد زنا باشد. زیرا در این مورد مقول قذف است و حد دارد.

سبب دداین گونه نمود و دعاوی قاضی از مقفورات و سببی بهر مورد مخیر بوده که در مورد هر مقصر بخصوص حکمی جداگانه کند و مجازاتی طبعه تعیین نماید. این مجازات ممکن بود نصیحت و یا توبیخ و یا سبلی و یا جریمه و یا چوب زند و یا تازیانه (یش از ۳۹ ضربه جایز نبوده) و یا تبعید و یا زندان باشد (بعقیده حنفیان و شافعیان مدت زندان یش از شش ماه نمی توانست باشد). قاضی مختار بود که روی مقصر را سیاه کند و یا ریشش را بتراند و به این حال در شهر بگرداند و یا وارونه بر خر سوارش کند. مجازات تعزیر بنابسمیل مدعی ممکن بود بی تأخیر مجری گردد.

حقوق شریعت، در مورد خانواده و نکاح، برخی از بقایای زندگی پندشاهی و هشبرنی زمان جاهلیت اعراب را حفظ کرده. یکی از این بقایا آن است که داماد (یا اولیاء و قیم وی) باید هنگام عقد مزاجت مهری به عروس بپردازد. میزان مهر ممکن است به تراضی طرفین معین شود و در این صورت «مهر مسمی» نامیده می شود. و یا برابر مهری باشد که دیگر دختران و زنان شوهر کرده خانواده عروس دریافت داشته اند و در این صورت «مهر المثل» خوانده می شود. میزان مهر بر حسب مقفورات مالی داماد و خانواده اش بسیار تغیر پذیر است. ولی علی الرسم مهر دختر باید یش از مهر زنی باشد که بك باچند بار شوهر کرده. مهر ملك عروس است نه خانواده او (بر خلاف رسم اعراب جاهلیت که مهر عروس به عشییره او پرداخت می شده تا جبران قتلان دختر عشییره شود).

نکاح مشروع آن است که طرفین مسلمان باشند. فقط بموجب فقه حنفی شوهر می تواند زنی یهودیه و یا مسیحیه را به عقد شرعی خود در آورد (ولی نه زرتشتی و بت پرست را) بدون آنکه زوجه از دین خود خارج شود. دیگر مذاهب و از آن جمله شافعیان این گونه نکاح را جایز نمی دانند^۱. اما زن مسلم به عقبه فقهای همه مذاهب حق ندارد به نکاح اهل ذمه - و به طریق اولی بت پرست - در آید.

نکاح تا درجه سوم قرابت (نسبت) ممنوع است. باخویشاوندان دایه (مادر شیری) هم تا درجه دوم نمی توان مزاجت کرد. دو برادر نمی توانند با دو خواهر تری عقد مزاجت ببندند^۲. مرد واحد نمی تواند - در آن واحد - با دو خواهر مزاجت کند. مرد نمی تواند زنی را که قبلاً با مادر، یا دختر، یا خواهر آن زن مزاجت یا مباشرت کرده به زنی پاکیزی (اگر بنده

۱- حقوق شبه نکاح شرعی مسلمان را با زن مسیحیه یا یهودیه جایز نمی شمارد. ولی مزاجت مؤلف با سینه منطقه را با اهل آن اجازه می دهد. درباره سینه منطقه شبیهان به فضل دهم رجوع شود. ۲- گمان می رود مقصود مؤلف نکاح «مناطق» میان دو برادر و دو خواهر باشد، یعنی کسی خواهر شخصی دیگر را بگیرد، به این شرط که خواهر خود را به او دهد به نحوی که مهر دو خواهر از میان برود. و چون مهر حق زوجه است و دیگری حق مصرف در آن ندارد چنین نکاح متقابل باطل است. والا نکاح دو برادر نمی تواند خواهر تری دیگری را داشته باشد. این توضیح از دوست و فاضل کرامی آقای محمد تقی دانش پزوه است - ۴.

باشد) اختیار کند و پس علیهنّا. بر روی هم موارد ممنوعیت باهممخون و همشربیار است و قبیّان موارد مذکوره را با دقت خاص پیش بینی کرده‌اند.

به عقیده پیروان همه مذاهب مرد حُر نمی‌تواند در آن واحد بیش از چهار زن عقلی داشته باشد^۱ ولی پس از طلاق دادن یکی از آن چهار می‌تواند زن تازه‌ای اختیار کند. زن پس از مرگ شوهر و با اخذ طلاق از وی می‌تواند باری دیگر شوهر کند و در این مورد شمار مزاجتهای متواتر بعدی زن نامحدود است.

فقه از لحاظ نظری نکاح اجباری را جایز نمی‌داند. پسر و دختر جوان باید موافقت خویش را با مزاجت ابراز دارند. ولی دختر نابالغ ممکن است بدون موافقت وی از طرف پدر، جد، یا ولی دختر - در صورتی که از خویشاوندان نزدیک مشارالیها باشد - به شوهر داده شود^۲. عملاً نیز چنین بوده، زیرا عادتاً دختر را در سن ۱۳ - ۱۵ سالگی و گاه حتی در ۹ سالگی به شوهر می‌دادند. اغلب عقد ازدواج بر اثر توافق میان والدین داماد و عروس صورت می‌گرفته، و عروس و داماد علی‌الرسم يك دیگر را در روز عقد می‌دیدند. این هم باید گفته شود که در نتیجه آسانی طلاق، این گونه مزاجتها ندرتاً به فاجعه‌های خانوادگی می‌انجامیده. بنا به عقیده همه مذاهب، دختر بالغ و زن پیره و یا مطلقه هنگامی که مجدداً مزاجت کند - باید با وضوح رضا دهند و هیچ يك از خویشاوندان نمی‌تواند آنان را برخلاف میلشان وادار و مجبور به مزاجت با کسی کنند.

صاحب کتیز مجاز است با وی مباشرت کند، ولی نکاح شرعی با کتیز مجاز نیست. صاحب کتیز می‌تواند وی را زن عقلی خویش سازد ولی باید قبلاً آزدش کند. قبیّان عقد نکاح را حتی‌المقدور میان کسانی که از لحاظ سن و وضع اجتماعی و استطاعت مالی متناسب باشند توصیه می‌کنند (گرچه حتمی نمی‌دانند). نکاح شرعی با زنانی که قبلاً به خاطر زنا محکوم شده باشند اجازه داده نمی‌شود.

نکاح شرعی در همه موارد مستلزم قبالة نکاح کسی طبق نمونه معینی است که در طی آن زن و شوهر آینده (باقیها) موافقت خویش را ابراز داشته باشند. پیمان مزاجت باید در حضور گواهان و غالباً و حتی‌المقدور در محضر قاضی و امام مسجد نزدیک منعقد شود و امام در این موقع سوره‌ای از قرآن و دعایی قرائت می‌کند. نکاح ممکن است در خانه و یا در مسجد انعقاد یابد. تشریفات بعدی عروسی و ضیافت طبق رسوم محلی سرزمینهای مختلف اسلامی به عمل می‌آید نه فقه اسلامی.

۱- ولی می‌توان شماری نامحدود کتیز داشت و با آنان معاشرت کرد. ۲- اگر این شرط موجود باشد موافقت سریع دختر ضرورت دارد.

شریعت زن را مکلف ساخته که بر شوهر اطاعت کند. ولی قدرت شوی فقط به شخص زن بسط می‌یابد نه به اموال او. حقوق اسلامی، برعکس قوانین خودالی و بورژوازی اروپایی- که شوهر اختیار مال و جهیزیه زن را دارد- به شدت اصل تجزیه اموال زن و شوهر را مجری و مرعی می‌دارد. شوهر حق ندارد اختیار اداره اموال منقول و غیر منقول زوجه خویش را داشته باشد. همه مخارج نگهداری خانواده و مسکن و تربیت اطفال فقط به عهده شوهر است.

اگر در خانه شوهر دو، سه و یا چهار زن (عقلی) باشند وی موظف است برای هر يك از ایشان منزل مخصوص و خلع و بیه (اقلا يك كيز یا خدمتگار مزدی برای هر يك) تعیین کند و بر روی هم از لحاظ زندگی شرایطی فراهم آورد که بدتر از وضع سابق وی در خانه پدرش نباشد (از حیث خوراک و لباس و مسکن و غیره). زن می‌تواند به وسیله وکیل خویش قراردادهای تجاری و اجاری و غیره در مورد اموال خویش منعقد سازد. زن حق دارد شوهر خود را وکیل خویش سازد. شوهر باید در بذل توجه به همه زنان خود مساوات را مراعات کند.

چنانکه پیش‌گفتم در چنین شرایطی تعدد زوجات فقط در دسترس بزرگان و ثروتمندان است. و بدین سبب اکثریت مسلمانان (روستایان و زحمتکشان به‌طور کلی) به داشتن يك زن اکتفا می‌کنند. و همچنین انزوای زنان که فقه دستور می‌دهد و تقسیم خانه به بیرونی و با بخشی مردانه (که برای مهمانان است) و بخشی زنان (با اندرون) (که فقط زنان بدان راه دارند و از مردان هم تنها شوهر و پسران و خویشان بدان نزدیک اند دخول بدان دارند) عملاً برای توده روستایان و بیابان شهری وجود نداشته و حجاب پاروی پوشاندن زن به هنگام خروج از خانه نیز فقط در شهرها مراعات می‌شده و در میان بزرگان و اهل روستا و صحرائشان این رسم مشاهده نمی‌شده و متداول نبوده.

بر روی هم طلاق برای مسلمانان آسان است [۱۹۸]. شوهر می‌تواند در هر زمان حتی بدون آنکه گاهی از همسروی سرزده باشد، زن را طلاق گوید و در این صورت مهری را، چنانکه پرداخت نشده باشد برگرداند و اگر بخشی از آن تأدیه شده باشد باقی مبلغ را کارسازی کند. همچنین تارکهای «طلاق» نامیده می‌شود. برای اینکه کلمات طلاق اعتبار شرعی داشته باشد شوهر باید سه بار آنرا به زبان آورد. در زندگی غالباً پیش می‌آید که شوهری عصبانی شده زن را طلاق می‌دهد و بعد پشیمان می‌شود. در این مورد فقه اجازه می‌دهد که زوجین مجدداً زندگی زناشویی را از سر گیرند اما به شرطی که زن قبلاً به زوجیت شخص دیگری درآید و آن شخص زن پس طلاقش

۱- مثلاً طبق قانون ناپلئون، زن حق ندارد بدون اجازه شوهر جهیزیه خود را مصرف کند و برعکس شوهر می‌تواند جهیزیه زوجه خود را به هر گونه که بخواهد خرج کند.

گوید. عملاً با کسی قرار می‌گذارند (غالباً بابکی از خویشاوندان دور و یا دوست شوهر) که وی وظیفه شوهری انتقالی را بعهده گیرد (ددیشر موارد در مقابل پاداشی) و يك روز پس از عقد نکاح ساختگی زن را طلاق گوید. این شوهر دوران انتقال را «محلل» می‌نامند.

زن در صورتی که شوهر وظایف خویش را نسبت به وی انجام ندهد (وظایفی که پیشتر ذکر کردیم) و با باوی مباشرت نکند و باخانه را ترک نکند باشد می‌تواند به محضر قضا شکایت کرده طلاق گیرد. این گونه طلاق را «فسخ» گویند و از لحاظ عواقب با «طلاق» عادی فرقی ندارد.

زن می‌تواند با موافقت و رضای شوهر و با دادن «عوض» فقدان خویش به وی طلاق گیرد. میزان این «عوض» را قاضی معین می‌کند. این گونه طلاق را «خلع» می‌نامند و پس از خلع عقد نکاح میان زن و شوهر قابل تجدید نیست.

چنانچه شوهر به نیت و بی‌وفایی زن اطمینان داشته باشد ولی نتواند در محضر قاضی ثابت کند (زیرا برای اثبات این مدعی گواهی چهار شاهد ضرورت دارد) می‌تواند در برابر محکمه سوگند یاد کرده زن را لعن کند. زن هم می‌تواند به نوبت خویش سوگند یاد کند که گناهکار نیست و مرد را لعن کند. پس از این مراسم دیگر زن را نمی‌توان به زنا متهم کرد و شوهر هم از اتهام قذف و بهتان مبرا خواهد بود. ولی نکاح میان ایشان فسخ می‌شود و دیگر قابل تجدید نخواهد بود. کلمات و بقراین طلاق یا لعن را «لعان» می‌نامند. اگر در این مورد زن آهستن باشد و «لعان» را شوهر پیش از وضع حمل گفته باشد، دیگر پدر نوزاد شمرده نخواهد شد.

زن یوه و یا معتقه نمی‌تواند قبل از انقضای مدت انتظار که «عده» نامیده می‌شود مجدداً زوجه مردی دیگر شود. «عده» زن یوه چهارماه و ده روز و «عده» زن مطلقه سه قاعدگی یا «قره» است (قره: فاصله بین دو حیض). هدف «عده» این است که معلوم شود آیا زن از شوی پیشین باردار است یا نه تا پدر نوزاد آئینه معلوم شود. اگر بارداری زن معلوم گردد نمی‌تواند مجدداً شوهر کند مگر اینکه ۴۰ روز از تاریخ وضع حمل بگذرد.

در میان غریبان نظر يك جانبای درباره وضع زنان در کشورهای اسلامی وجود دارد. زن، در کشورهای اسلامی مشرق زمین بر روی هم بامرد برابر نبوده و مطیع وی (پدر یا شوهر) بوده. ولی از یاد نباید برد که در ممالك مسیحی غرب که زن منزوی نبوده و تعدد زوجات وجود نداشته نیز وضع زن چنین بوده. در عوض در سرزمینهای اسلامی دفاع از حقوق ملکی و زندگی زوجه به حدی بوده که هرگز در ممالك غرب معمول و متداول نبوده است. در ممالك غرب پدر حق داشت به میل و نظر خویش پسر را زن دهد و یا دختر را به خانه شوهر فرستد و اراده و خواست ایشان را به حساب نیاورد و این حق همیشه (حتی در قرن نوزدهم) غیرمحدود و تزلزل

ناپذیر شمرده می‌شده. در کشورهای غربی نیز مانند روسیه طلاق از لحاظ قانون کلیسایی و مدنی نیز حتی در آغاز قرن نوزدهم بسیار دشوار و درخوبی موارد محال بوده است. ولی بر عکس طبق فقه اسلامی نسخ يك نکاح و مزاجت ناموفق همیشه ميسر و مقدور است.

طبق موازین فقهی کودکانی که در مدت نکاح شرعی زاده شده باشند مشروع شمرده می‌شوند. اطفال کیزی که از صاحب وی باشند بشرطی که وی ایشان را از خویشش بشناسد مشروع محسوب می‌شوند.^۱ و ضمناً باید گفت که در این صورت تفاوتی میان اطفال زن آزاد و کنیز نخواهد بود. و هم اینان و هم آنان به يك درجه مشروع و آزاد و مساوی الحقوق شناخته می‌شوند. گاه فرزندان خلفا و سلاطین که از کنیزان زاده شده بودند وارث دیهیم فرمانفرمایی گردیدند.

اطفال «زنا» یعنی کودکانی که بر اثر مباشرت نامشروع به دنیا آمده و یا اطفالی که از نکاح مشروع به وجود آمده ولی شوهر به باری کلمات «لعان» ایشان را به فرزندی نشناخته باشد، غیر مشروع یا حرامزاده (فارسی - عربی) شمرده می‌شوند.

«نفقه» نگهداری و «حضانت» تربیت کودکان به عهده پدر است، گرچه دخترکان تا زمان شوهر کردن و پسرکان تا هنگام ختنه، تحت نظارت مادر در اندرون یا بخش زنان خانه باقی می‌مانند. و در صورت طلاق والدین، کودکان صغیر (پسرکان تا هفت سالگی و دخترکان تا هنگام بلوغ (جنسی)) نزد مادر می‌مانند. و زنان پس، به موجب فقه حنفی باید به نزد پدر باز گردند (اگر پدر به رضای خود با ماندن ایشان نزد مادر مراقبت نکرده باشد) و طبق فقه شافعی اطفالی که به سن بلوغ رسیده باشند خود می‌توانند تصمیم بگیرند و زندگی با پدر یا مادر را برگزینند. در هر دو مورد والد با والدی که از فرزندان جدا مانده حق دیدن ایشان را دارد.

اگر پدر زنده نباشد ولی جای او را می‌گیرد که از میان یکی از خویشاوندان وی (پدر) و یا به حکم قاضی و یا بنا به وصیت پدر انتخاب شده باشد. زنان و اشخاص بی صلاحیت قانونی که شایسته اعمال حق نباشند (بندگان و نابالغان و مجنونان) و همچنین «کفار» و باحتی مسلمانانی که مشهور به فساد اخلاق باشند، نمی‌توانند به ولایت انتخاب شوند. و لاء تا کمال سنی اطفال - یعنی تا بلوغ جنسی - باقی خواهد بود و بعد تقدیر نباید بیش از ۱۵ سالگی دوام یابد. اولیاء باید در تحت نظر قاضی قرار داشته باشند.

در نتیجه تعدد زوجات و مشروع بودن مباشرت با کنیزان^۲ و پیچیده بودن مناسبات

۱- حنفیان معتقدند که در این مورد تناسلی فرزند از طرف پدر ضروری است ولی شافعیان عقیده دارند که پدر فقط در صورتی که به واسطه فرزندی را منکر شود باید انکار خویش را اظهار دارد و اگر انکار صورت نگیرد فرزند کنیز از آن صاحب وی شناخته می‌شود. ۲- زیرا «اتفا اطفال زن عتقی بلکه کودکان کنیز نیز ارث می‌برند»

خانوادگی و وفود طلاقها و نکاحهای متواتر و دشواری تطبیق احکام پراکنده قرآن در این موضوع، حق ارث در قه بسیار پیچ و در پیچ و دهم است.^۱ اگر از احکام مزبور متابعت شود ممکن است مبلغ سهمهایی که به وراثت گوناگون شرعی تعلق می گیرد از صد درصد میراث بیشتر گردد. برای تعیین حقوق وراثت و میزان سهم ایشان لازم می شود به محاسبات پیچ و در پیچی به منظور تعیین مراتب وراثت توسل جویند. ما فقط به مواردی که در وراثت یش می آید اشاره کرده می گندیم.

وصیت نامه باید دست کم در حضور دو شاهد تنظیم گردد.^۲ موصی باید وصی را معین کند. موصی می تواند مصرف ثلث اموال خویش را به عیال خود معین کند. مثلاً مبلغی یا زمینی یا شئی را در وصیت نامه به شخصی که مایل باشد بدهد و یا بخشی از اموال خویش را «وقف» کند و یا علمای از بندگان خود را آزاد سازد. دو عمل اخیر خلافتنامه شمرده می شود و «به» خاطر نجات و دستگیری روح در وصیت نامه گنجانده می شود. اما دو ثلث دیگر اموال باید میان خویشاوندانی که شرعاً در هر مورد به مخصوص وراثت موصی هستند تقسیم گردد. شخصی که بخشی از میراث را به موجب وصیت نامه دریافت می دارد «موصی له» خوانده می شود و ارث برنده شرعی را «وارث» می نامند (که جمع عربی آن «ورثه» [یا: وراث] است) خویشاوندان نزدیکی که حقوقشان در قرآن پیشینی شده (پدر یا جد پدری، پسر یا نوه، دختر، برادر، خواهر، زوجه، مادر) «اهل القرض» (یا «اصحاب القرائض» یعنی «اعضای خانواده» که به حکم شرع ارث می برند) خوانده می شوند. هر يك از «اهل القرض» سهمی را که در قرآن برای وی مذکور است دریافت می دارد. بدین قرار زن پس از وفات شوهر^۳ میراث را در صورتی که اولاد نداشته باشد، دریافت می دارد و اگر صاحب فرزند باشد^۴ را و مادر بر حسب مراتب پیش گفته $\frac{1}{4}$ و $\frac{1}{8}$ میراث. پسران دو برابر دختران ارث می برند. اگر متوفی چند زن داشته همه ایشان جمعاً فقط سهمی را که به يك زوجه می رسیده می برند. اگر «اهل القرض» وجود نداشته باشند ارث به دیگر خویشاوندان نسبی (همخون) متوفی می رسد.

این خویشاوندان متوفی از طرف شوهر (اعم از مرد و زن «عصبه» نامیده می شوند. «عصبه» بر دو قسم است: یکی «عصبه بنفه» - یعنی «وارثان به خودی خود» یعنی مردانی که در نتیجه خویشاوندی «همخونی» با شوهر ارث می برند. و دیگر «عصبه بنیره» یعنی «وارث به واسطه» (دیگری)، یا زنان خویشاوند از جانب مرد (خواهران، نوادگان زن، و غیره). عصبه

۱- قرآن سوره ۴، آیه ۸، ۱۲، ۱۶، ۱۷۵. ۲- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۶ - ۱۷۷ و سوره ۵، آیه ۱۰۵.

مع غیره - یا «ورنه» که با دیگرانه ارث می‌برند یعنی زنان ارث برنده در صورتی که زنان ارث برنده از گروه دیگر هم وجود داشته باشند مثلاً خواهران همخون (تبی)، با مادریکجا ارث می‌برند. اگر خویشاوندان گروه «اهل القرض» و «عصبه» وجود نداشته باشند، در این مورد خویشاوندان از طرف زن در برن ارث مجاز هستد و ذوالارحام (از کلمه «رحم» که جمع آن «ارحام» است) خویشاوندی از طرف زن) نامیده می‌شوند. مثلاً خواهران و فرزندان و نوه‌های دختری و خال و خاله از طرف مادر و غیره که از شکم يك مادر باشند.

قوانین شیعه در مورد ارث با قوانین مذاهب سنی تفاوت بسیار دارد.
در باره حقوق مالکیت اسلامی بر زمین و گروه‌های مالکیت ارضی مختصراً در بالا (فصل ششم) سخن رفت.

در اینجا بمقررات قه در باره تعهدات و پیمانها اشاره می‌شود. در این مورد طبقه بندی و اساس واحدی وجود ندارد. چندی پیش شفیق دانشمند عرب مصری کوششی کرد تا مقررات حقوق حنفی را در مورد تعهدات منظم کرده استنتاجی از آن بعمل آورد^۱.

نخست باید تعهدات و الزاماتی را که از ضرورت جبران «مضره» (از «ضر» - بمعنی «زبان رسانیدن») ناشی می‌شود یاد کرد، مثلاً الزام کسی که ملك غیر را برخلاف قانون غصب کرده و غاصب محسوب می‌گردد^۲ و باید ملك را به صاحب قانونی آن باز پس دهد. در این مورد سخن از جبران زبان رفته، نه مجازات مقصر، و مجازات چنین مقصری در قه پیش‌بینی نشده است [۱۷۵].

قه تعهد ناشی از «نذر» رانیز می‌شناسد، مثلاً نذر زیارت مکه یا پرداخت «کفاره» (باز خرید) گناه یا جرمی که شخص مرتکب شده. «کفاره» ممکن است «روزه» یا آزاد ساختن بنده مسلمان و سیر کردن و پوشاندن چند تن فقیر (علی‌الرسم ده تن) باشد. اجرای انواع «نذور» و بیشتر (ولی نه همیشه) نذرهای بی‌گناه دینی دارد، حتی است.

تعهدات از پیمان یا «عقد» (جمع آن «عقود» است. معنی لغوی این کلمه «پای بند کردن» مربوط ساختن - از کلمه «عقد» - بمعنی «پای بند کردن، مربوط ساختن» (منعقد میان دو طرف نیز ناشی می‌شود که يك طرف پیشنهاد و تکلیف می‌کند: «ایجاب»؛ و طرف دیگر می‌پذیرد: «قبول». «عقد» یا پیمان در صورت وجود سه شرط یا سه «رکن» قانونی شمرده می‌شود) «رکن» که جمع آن «ارکان» است به معنی «ستونها»، «پایه‌ها» - وجود دو

۱- Sh. Shafiq. "Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman" Cairo. 1939.
۲- به مطالب پیشین درباره غصب رجوع شود.

طرف پیمان با «متعاقدين» رضای از روی میل که «اختیار» نامیده می‌شود و موضوع مناسبی برای بستن پیمان که «مقود علیه» خوانده می‌گردد. طرفین متعاقدين باید صلاحیت قانونی داشته و حق استفاده آزاد از اموال خویش یا «مطلق‌النصرف» را دارا باشند.

شریعت اسلامی حقوقی (پیمانهای) را که شامل شرایط مخالف شرع و با اخلاق باشد غیر قانونی می‌شمارد. اصولاً «حق» اسلامی معتقد است حقوقی که هدفشان سود اقتصادی باشد باید تابع مفهوم «د آمد» و «حلال» که از «کار شرافتمندانه» به دست آید باشند. و بدین سبب قبیحان‌تمهلات مربوط به «ربا» را غیر مشروع می‌دانند. ربا خواری همچون رشوه خواری — که در قرآن محکوم شده — شمرده می‌شود و آن تنها به شکل «ولم دادن» یا «بمع منوع» است بلکه به صورت حقوقی که امکان کسب ربا در آن پیش‌بینی شده باشد نیز منع شده است. حقوقی که به احتکار و فریب و «غرر» (از «غر» به معنی فریب دادن، به طمع افکندن، گول زدن) مربوط شود نیز منوع است. ولی «علا منع» «ربا» و «غرر» را به یاری «حیله» های شرعی نادیده می‌گرفتند.

قهر عقد و پیمانی را از نظرگاه تساوی مسلمانان که خود موضوعی ساختگی است (نواقعی (۱۷۱)، تلقی می‌کند و بالتجبه در هر عقد و پیمانی طرفین تساوی الحقوق شناخته می‌شوند. گفتن این نکته ضرورت ندارد که در واقع و نفس الامر و در شرایط جامعه طبقاتی فئودالی این مساوات ساختگی در بسیاری از موارد فقط پرده استاری بوده به روی پیمان و عقد نامساوی — پیمانی که يك طرف را تابع و مطیع طرف دیگر می‌ساخته. از آن جمله است پیمان کشت یا (عقدالزراع) درباره «مزارعه» (۱۷۲) زمین یا اجاره آن توسط روستایی از فئودال زمین‌دار. در این مورد اجاره ماهیه متصرفه روستایی را تابع مالك فئودال می‌ساخته و مال الاجاره که به صورت سهمی پرداخته می‌شد، جز بهره فئودالی چیز دیگری نبوده. قرارداد نکاح یا «عقدالزواج» نیز عقد (پیمان) شمرده می‌شده و نتیجه آن تابعیت زن از شوهر بوده.

معامله تجاری که به وسیله پیمانی صورت گرفته باشد یعنی «عقدالبيع» در فقه اسلامی گونه‌ای از مبادله شمرده می‌شود. معنی ویژه کلمه «بيع» «خرید و فروش» است ولی معنی کلی‌تر و بسط‌تر آن «دادن شیء» است از يك طرف به ملکیت طرف دیگر. و طرف دیگر در ازای آن به طرف اولی بر سبیل صورت مبادله «عوض» یا معادلی می‌دهد. این معادل ممکن است پول یا اثباتی باشد. مفهوم «مبادله» معاملات گوناگونی را در بر می‌گیرد: مثلاً مبادله شیئی با معادل نقدی — یا «عقدالبيع» (به معنی ویژه خرید و فروش) و یا مبادله کالایی (باشیئی) با کالای دیگر یا «عقدالمقايضة» (از «قايض» به معنی «تعمیض، مبادله»)، عوض کردن و خرید کردن پول یا

«عقدالصرف» (که «صراف» نیز از این کلمه است)، معامله، مصالحه یا «عقدالصالح» و غیره. در فقه مفصلاً از پیمان «رهن» در تأمین پرداخت قرض و وکالت نامه در سپردن امر فلان معامله بازرگانی و یا استقراضی و غیره از طرف موکل به وکیل و همچنین از پیمان مربوط به شرکتها (شرکه) نیز سخن رفته است. چنین شرکتهایی، بمنظور عملیات تجاری و با دیگر معاملات اقتصادی میان شریکین منعقد می گردد و هر شریک سهم معینی به صورت پول یا جواهر و اشیای بهادار و یا کالا می پردازد. بر حسب هدف شرکتها و شرایط عقود که میان اعضای آنها منعقد شده گروههای متفاوت شرکتها وجود دارد.

در قرون وسطی شرکتهای تجاری در کشورهای خاور نزدیک و میان فراروان بودند. برخی از این شرکتها نیرومند و سرمایه هنگفتی را در یکجا گرد آورده و بازرگانی کاروانی را در کشورهای مزبور در دست داشتند. این شرکتها در بسیاری از شهرها از خود کاروانسراها داشتند که در عین حال مهمانسرای برای تجار مسافر و بارانداز و انبار کالا و مرکز عقد معاملات بزرگی تجاری به واسطه دلالان شمرده می شده. شرکتها کاروانهای عظیم به راه می انداختند مرکب از صفا و هزاران شتر و اسبان سواری و باری و اشخاص، که در میان ایشان گفته از بازرگانان عظمی غلامان بنده و خدمتگزاران و اعضاء پان و افراد ملح — برای حفاظت کاروان در صورت حمله راهزنان — دیده می شدند^۱. در برابر معاملات کلان چک داده می شده (کلمه «چک» ریشه فارسی دارد) و طرف معامله می توانست نه تنها در محل وقوع عقد بیع، بلکه در شهرهای دیگر هم تمام مبلغ آن را دریافت کند. نفوذ و اعتبار برخی از شرکتهای تجاری در قرون وسطی به حدی زیاد بوده که به گفته ابوشجاع بروذ اوردی مورخ عرب (قرن پنجم هجری) چکهایی که از طرف شرکتهای مزبور در مغرب داده شده بوده در سرزمینهای شرقی خلافت پرداخته می شده و این عمل سر به تر از وصول خراج به خزانه دولت صورت می گرفته هنگامی که سلطان ملک شام سلجوقی در ۱۰۸۹ م (۵۷۸۲) بالشکریان خویش از آمدور یا (جیحون) عبور می کرده فرمود تا برای صاحبان کشتیها به عهده صرافان انطاکیه بر رود اورونتس (نهر العاصی) در سوریه، چک صادر شود.

فقه، گفته از شرکتهای مربوط، که شریکان می بایستی سهم خود را به پول یا کالا کدر سازی دارند، تأسیس شرکتهایی را بدون پرداخت این سهام، مثلاً شرکت کسانی را که وجه نقد نداشته ولی صاحب اعتبار بودند، برای عملیات بازرگانی مشترک که «شرکت الرجوه» نامیده می شده جایز می شمرده. و همچنین تشکیل صنوف پیشوران را که به «شرکت العناصع» موسوم بود مجاز می دانسته. باری دیگر از وضع حقوقی «العلازمه»^۲ در قلمرو دولت اسلامی، یعنی اتباع غیر مسلمان

۱- در ماه مارس سال ۹۶۲ م در کاروانی که از خوارزم به کشور بلناران ولگا برای افتاده بود و این فلان سنیر خلفه المنتقد نیز با آن بوده سه هزار اسب و هزار و ۵۰۰۰ نفر کاروانیان وجود داشت.
۲- در باره اینان رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

آن دولت سخن می‌گویم. چنانکه پیش‌گفتیم از لحاظ نظری فقط «اهل کتاب» یعنی مسیحیان و یهودیان در شمار اهل ذمه بودند. ولی انگیزه‌های عملی فرمانروایان مسلمان را بر آن داشت که حقوق اهل ذمه را به زرتشتیان و هندوان و دیگر «مشرکان» نیز بسط دهند.

در قه نظری وضع حقوقی اهل ذمه در قلمرو اسلام مبتنی به پیمانی است که با ایشان بسته شده و «عقدالمنه» (پیمان حمایت) نامیده می‌شود. — صرف نظر از اینکه این پیمان به هنگام فتح سرزمین ایشان توسط مسلمانان منعقد شده بوده یا نه. طبق این نظر، اهل ذمه جماعتی دینی غیرمسلمان بودند که در زمان فتح سرزمینهایشان توسط لشکر اسلام سر به اطاعت مسلمانان گذارند و تعهد کردند از دولت اسلامی اطاعت کنند و مالیات سرانه مقرر برای پیروان ادیان دیگر، یا «جزیه» و همچنین «خراج» یا مالیات ارضی را بپردازند.^۱ به موجب این پیمان یا «عقدالمنه»^۲ اهل ذمه کسانی هستند که در تحت حمایت دولت اسلامی قرار گرفته و آن دولت به ایشان اجازه داده تا از کیش خویش پیروی کنند و تشریفات دینی خود را بهجا آورند (با محدودیت‌هایی) و آزادی شخصی و اموال آنان را نیز تضمین کرده.

طبق قه نظری اهل ذمه جماعتی محدودی هستند که معاشرت و ارتباط ایشان با مسلمانان جنبه محدود دارد. جماعتی اهل ذمه تاحدی طبق قوانین دینی خود (در مورد مسیحیان عملاً این قوانین عبارت بوده از مقررات حقوقی کلیسای مسیحی و حقوق مدنی روم و یزرانس و همچنین قوانین سریانی و در مورد یهودیان حقوقی که بر تورات و تلمود مبتنی بوده) و توسط رؤسای روحانی خویش اداره می‌شدند: در مورد مسیحیان توسط اسقف محلی و یا مطران و یا بطریق [بطریرک] (عربی — یونانی) و در مورد یهودیان توسط خاخام (یا «جبر» — کلمه عربی — سریانی) محل و در مورد زرتشتیان توسط موبد محل (عربی — فارسی «مژده»). سران روحانی یاد شده جماعات اهل ذمه نمابنده منافع جماعتی خویش (یا کلیساها و جماعتی روحانی خود) در برابر مقامات اسلامی بودند و حق داشتند اعضای جماعت را محاکمه کنند و همچنین بر مدارس و کتابهای جماعت خود نظارت نمایند و مرتدان و بددینان کیش خویش را (در صورتی که کسان مزبور تمایل به قبول اسلام نمی‌داشتند) مجازات کنند. روحانیان یاد شده از برخی امتیازات شخصی برخوردار بوده‌اند.

انتقال حق داری به روحانیان اهل ذمه — یعنی استقنان و خاخامان — از این نظر ناشی می‌شده که شریعت قانونی است برای مسلمانان و در مورد اهل ذمه باید طبق مقررات دینی آنان داری

۱ — درباره جزیه و خراج در فصل ششم مندرج سخن رفته رجوع شود. ۲ — مفاد بسیاری از این مصاهبا در تالیف بلاذری مورخ قرن سوم هجری و دیگر مؤلفان عربی زبان آمده است. ۳ — در درباره مسلمانان بطریق — جالبی نظری به آنها نمابنده کلیای خود بلکه دیگر کلیساها و مذاهب مسیحی نیز بوده است.

شود. بدین سبب استقنان مسیحی (و خاخامان یهودی) در ظلم و خلافت از چنان حقوق اداری و قضایی برخوردار بوده‌اند که در ظلم و بی‌انسی و دیگر ممالک مسیحی نداشتند. وضع ممتاز این اشخاص در مقام قیاس با بی‌حقی و پستی توده اهل ذمه تفاوت و تاقص فاحشی داشت. اگر میان مسلمان و مسیحی و یا مسلمان و یهودی دعوایی پدید می‌آمد می‌بایست محاکمه در محضر قاضی مسلمان و طبق فقه اسلامی صورت گیرد.

در باره نظر اسلام به دین یهود و نصاری و تشریفات دینی ایشان پیشتر سخن گفتیم^۱. و در اینجا فقط از وضع حقوقی اهل ذمه گفتگو خواهیم کرد.

چنانکه گفتیم وضع ایشان مبتنی بر «عقائدنامه» با دولت اسلامی بوده. اگر فردی از اهل ذمه در ملا عام و در حضور شهود مسلمان به محمد (ص) پیامبر و دین اسلام توهین می‌کرد، پیمان مزبور یعنی عقائدنامه را شخصاً و در مورد خویش نقض کرده بود. گذشته از این در سه مورد دیگر اهل ذمه ناقض عقائدنامه محسوب می‌شدند، به شرح زیر: ۱/ اگر جزیه و خراج دانی پرداختند، ۲/ اگر فردی از اهل ذمه فردی مسلمان را مضروب می‌ساخت، ۳/ اگر فردی از اهل ذمه با زنی مسلمان ازدواج (که چنین ازدواجی از لحاظ فقه غیر قانونی است) و یا فقط با آن زن مباشرت می‌کرد. در این گونه موارد فرد اهل ذمه، بر حسب اوضاع و احوال، ممکن بود اعلام و پناه بردگی فروخته شود. چنانچه اهل ذمه یک ناحیه جمعاً از پرداخت خراج و یا اطاعت از مقامات دولت اسلامی سر باز می‌زدند، عمل ایشان نقض دسته جمعی عقائدنامه در آن ناحیه شمرده می‌شد و در چنین صورتی لشکریان و «غازیان» (مبارزان داندین) برای جهاد با «کفار» مزبور به آن ناحیه اعزام می‌شدند.

به طوری که پیشتر گفته شد، در نخستین لرنهای اسلامی محدودیتهای حقوقی که برای اهل ذمه وجود داشته بسیار ناچیز بوده. بعدها محدودیتهای کوچک و بزرگ فراوانی پدید آمد که علی‌الرسم به عصر نسبت داده می‌شود، ولی در واقع بنا به اخبار متون و منابع بخشی از آنها در پایان قرن دوم هجری و پیشتر بعدها به وجود آمده. این محدودیتها به مرور زمان بیشتر و متعددتر می‌شد، و در فقه مذاهب مختلفه تطوّر می‌یافته. حنفیان نسبت به اهل ذمه ملایمتر از دیگر مذاهب بودند و رفتار شایعان با ایشان بدتر از حنفیان، و مالکیان بدتر از شافعیان بوده. ولی حنبلیان و ظاهریان بیش از پیروان همه مذاهب با اهل ذمه خصومت می‌ورزیدند^۲. اما این را هم بگوییم که در کشورهای مختلف اسلامی و در دوره‌های متفاوت محدودیتهای معموله در مورد اهل ذمه عملاً گاه سخت‌تر و گاه بر عکس بسیار ضعیف‌تر مجری و سرعی می‌گردیده و فقط پاره‌ای از آنها به کار بسته می‌شده.

مقررات و قواعد قهقی که مذاهب مختلفه اسلامی - درباره اهل ذمه - بیشتر در مورد آنها اشتراك عقیده دارند به شرح زیر است: اهل ذمه گذشته از پرداخت جزیه و خراج می بایست مسافران مسلمان را در خانه خود - هر بار سه روز - پذیرایی کند و منزل و غذا و علق اسب در اختیار ایشان بگذارند. عملاً این قاعده به صورت اقامت مأموران دولت و لشکریان در آمد (بعدها این وظیفه برای رعایای مسلمان نیز اجباری شده به ایشان بهط یافت). اهل ذمه حق حمل اسلحه نداشتند و حق نداشتند در محاکم شرع شهادت دهند. از لحاظ نظری نمی بایست مالك زمین باشند و فقط می توانستند متصرف آن محسوب گردند. مهلت در دوران متأخر قرون وسطی، بطوری که در بسیاری از منابع و متون منقول است، در ایران و کشورهای قفقاز، بزرگان اهل ذمه اراضی را به عنوان ملك اتباع می کردند و حتی اموال غیر منقول را وقف صومعه های مسیحی می نمودند.^۱ اهل ذمه حق نداشتند در اصناف پیشوران وارد شوند و با در بعضی از شرکت های تجاری (نودهمه) شرکت جویند.^۲

اهل ذمه، بهر تقدیر - و لا اقل از زمان خلیفه متوکل - می بایست بر روی لباس خویش علامت مشخصه ای نصب کنند. بنابه گفته منابع مذکوره، مسیحیان ایران، هم از قرن پنجم هجری کمر بند چرمی خاصی که زنار نلبده می شده می بستند و یهودیان دو وصله، یکی بر سینه و دیگری بر پشت، قرار می دادند و رنگ این وصله ها می بایست مشخص باشد و غیر از رنگ لباس،^۳ اهل ذمه حق نداشتند بر اسب سوار شوند و فقط می توانستند از قاطر و خر استفاده کنند و چنانچه در بین راه بمسلمانی بر می خوردند می بایستی از مرکب پیاده شوند و راه را برای او آزاد بگذارند. زندگی خانگی اهل ذمه می بایست آرام و محقر باشد. خانه های ایشان نمی بایست از منازل مسلمانان مرتفع تر یا مجلل تر باشد. اهل ذمه نمی توانستند بنده مسلمان داشته باشند و لسی داشتن بندگان غیر مسلمان برای ایشان مانعی نداشت (و لازم نبود حتماً هم کیش صاحبان خویش باشند).

قرآن حکم می کند که اهل ذمه مالیات سرانه (جزیه) را به دست خود بدهند تا ایشان فرودست باشند.^۴ حنفیان اینجا را چنین تعبیر کردند: اهل ذمه باید بر حسب استطاعت خویش بپردازند و خویشان را تابع و مطیع مسلمانان بنمایند. اما مالکیان از متن یاد شده چنین نتیجه گرفتند و قاعده زیر را استخراج کردند که: افراد اهل ذمه اهم از نصاری و یهود باید شخصاً در

۱- دجوع خود به: ای. پ. پطروفسکی «کتاب دوزی و مالیات ارس در ایران...» ص ۲۵۰-۲۵۱، ۲۵۲. در آن کتاب اشاره به منابع نیز شده است.
 ۲- اهل ذمه نمی توانستند در شرکت های گروه شرکت الخاوض وارد شوند. اعضای شرکت های اخیر الذکر می بایستی رعایای دین و صلاحیت حقوقی و ملخ مسیحی که می پرداختند برابر باشند.
 ۳- در ایران فقط در پایان قرن نوزدهم دسته براس یهودیان مجلل به پاره های مختلف خاص شده که بر آستین الصاف می کردند.
 ۴- قرآن سوره ۹، آیه ۲۹: «من ید و هم صاغرون»

دیوان حضور یابند و بعدست خویش مبلغ جزیه خود را بعدست امیر^۱ بدهند نه به وسیله شخصی ثالث^۲. زنان پس امیر باید مثنی به پس گردن او بزنند و بگویند: «ای دشمن خدای بکتاب، مالیات را پرداز!» و زنان پس خادم دیوان باید بهشتاب فرد اهل ذمه را بیرون کند. به نظر می‌رسد که این ترتیب عملاً حتی در کشورهای مالکیان (مغرب و اندلس) نیز ندرتاً مراعات می‌شده. در ایران که تا قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) شافعیان و حنفیان حکمفرما بودند، این عمل معمول نبوده (۱۷۳).

از موارد و نمونه‌های زیر نیک‌پیدا است که رفتار حنفیان با اهل ذمه تا چه حد بیش از شافعیان با مدارا توأم بوده مثلاً: آیا نصاری یا یهود می‌توانند از اراضی «موات» به رسم «اقطاع» برای زراعت در یافت دارند؟ حنفیان پاسخ می‌دهند که می‌توانند. ولی شافعیان با این امر مخالفند. آیا فرد مسلمان می‌تواند خانه خویش را به مسیحی و یا یهود کرایه دهد؟ شافعیان می‌گویند که نمی‌تواند، زیرا که متاجر چون اهل ذمه باشد می‌تواند در آن خانه کلبا و پاکبه احداث کند و در این صورت ماجر مسلمان شریک معصیت خواهد بود. اما حنفیان می‌گویند که شخص مسلمان می‌تواند کرایه دهد زیرا وی مشول طرز استفاده متاجر از آن خانه نیست. آیا فرد مسلمان می‌تواند از نصاری یا یهود ارث ببرد؟ شافعیان می‌گویند که نمی‌تواند، زیرا که در میان اموال موروثی ممکن است اشیاء نجس مثل خوک و شراب وجود داشته باشد. اما حنفیان می‌گویند که ارث بردن در این مورد جایز است. زیرا که خوک را می‌توان بیرون راند و شراب را دور ریخت و باقی اموال را پذیرفت. آیا نصاری و یا یهود می‌توانند وارد مسجد شوند؟ حنفیان پاسخ مثبت می‌دهند و می‌گویند که می‌توانند و فقط باید در آن مکان مقدس رفتار شایسته‌ای داشته باشند. شافعیان مخالفند، زیرا که نصاری و یهود طهارت را به رسم مسلمانان مجری نمی‌کنند و بالتبعه نجس هستند و غیره و قس علیهذا.

اهل ذمه را کسی حق نداشت بنده کند. و نازمانی که دولت‌واحد اسلامی - یعنی خلافت وجود داشته این قاعده دقیقاً مراعات می‌شده. ولی چون خلافت متلاشی شد، و به ویژه پس از هجوم سلجوقیان، دولتهای مسلمان که با هم در جنگ و ستیز بودند افراد اهل ذمه را که جزو اتباع طرف متخاصم بوده‌اند به اسارت گرفته بنده می‌ساختند. در مقام قیاس با نخستین قرنهای اسلامی این عمل بزرگترین و جلی‌ترین و خفایا بوده که در اوضاع اهل ذمه پیشانند.

می‌دانیم که تا روزگار اخیر نیز شیوه بندهداری در کشورهای اسلامی محفوظ مانده بوده. بدیهی است که قه اسلامی بانی و مدع بندهداری نبوده. بلکه رسم بندهداری که در زمان فتوحات اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در ایران عهد ساسانی و یزانی هنوز

از میان نرفته بوده، حفظ کرد. ددجریان فتوحات اعراب بسیاری از مردان و زنان به اسارت برده شده به بندگی در آمدند.^۱ در طی قرون بسیار، غلامان و کیزان در «قلمرو اسلام» و به ویژه در ایران، نه تنها همچون ختمه خانه و حرم مورد استفاده قرار می گرفتند، بلکه در تولدات نیز به کارگزار می شدند مثلاً در امور آبیاری و کشاورزی و شبانی (به ویژه نزد صحرائنشینان) و یشوری و کار در معادن.^۲ به عبارت دیگر در جامعه متقدم فتودالی عهد خلافت مدنی مدید شیوه یردمداری محفوظ مانده بوده و در جامعه ای متأخر فتودالی خاور نزدیک و میانه بقایای شیوه مزبور باقی بوده. این خود یکی از ویژگیهای فتودالیزم شرقی در مقابل جامعه ای فتودالی غرب بوده، زیرا که در جامعه ای اخیرالذکر (به اشای اسپانیا، و تاحدی ایتالیا) بنده داری به زودی از میان رفته بوده.

همه مذاهب بندهمداری را مفهومی حقوقی می دانند که قرآن صواب دانسته و مشروع است و لازمه جامعه اسلامی است [۱۳۴]. فقه بنده داری را دارای سه منبع اصلی می شمارد: ۱/ اسیر گرفتن از «کفار» به هنگام «جهاد» ۲۰/ خرید و فروش بندگان، ۳/ اولاد والدینی که بنده باشند.^۴ به آسانی می توان دریافت که این سه منبع سرانجام به بکشمی می رسد و آن جنگ و اسارت است که منبع اصلی بنده داری شمرده می شده. زیرا بندگان که در بازار برده فروشان در معرض خرید و فروش قرار می گرفتند، در نتیجه جنگها و دسبردها و حملات غارتگرانه به بندگی درآمده بوده اند،^۵ کودکانی که بنده به دنیا می آمدند نیز اخلاف اسیرانی بوده اند که قبلاً به بردگی درآمده بودند.

اصل کلی این بود که هنگام جنگ فقط اسیران کافر را می توان بنده ساخت نه اسیران مسلمان را. ولی اگر کسانی که بنده بوده اند اسلام می آوردند این عمل موجب آزادی ایشان نمی گردید. و چون بندگان کافری که در میان مسلمانان می زیستد عادتاً - اگر نسل اول ایشان اسلام نمی آوردند در نسل دوم و یا سوم - مسلمان می شدند، چیزی نگفت که در قلمرو خلافت عهده کبری بنده مسلمان پیدا شد. اسلام آوردن بندگان بیشتر نتیجه تأثیر محیط اسلامی و شیوه زندگی آن بوده و از طرف صاحبان بندگان کمتر در این مورد فشار وارد می آمده و یا اعمال

۱- H. Lammens. "Etudes sur le siècle des Omayyades" Beyrouth, 1930 م ۲۳۳-

۲۴۰ و بعد - در این کتاب به عده کثیر اسیرانی که تازبان گرفته بودند اشاره شده است. ۲- رجوع خود به ای. پ. بطروشفسکی. «کار بندگان در ایران» در آن کتاب به منابع و متون و تالیفات مربوطه نیز اشاره شده است. ۳- در ایران این سه گروه را به ترتیب «اسیر»، «زرخرید» و «عاسه زاد» می نامیدند.

۴- گفتند از بردگانی که مسلمانان به هنگام «جهاد» گرفته بودند، عده کثیری بنده نیز توسط برده فروشان از ادوهای شرقی (از «ستلاب» که جمع آن «ستلابه» است به معنی «اسلادها») و مالک ترکان و هندوستان و ارمینا عرضه می گشت. اسامی چنانچه نامی (قرن چهارم ه) نمونه ای می آورد که از دست دامنه برده فروشی حکایت می کند. یک بازردکان اهرانی از اهل کراغه حلبی فارس به هنگام سفر در دهایی سال ۲۲۲ ه در ۴۰۰ کشتی کافور و ۱۲ هزار بنده سیاه پوست ارمینی حمل می کرده.

زور می‌شد.

فته اسلامی قبول بندگی برای ادای دین را در مورد مسلمانان نمی‌شمارد، ولی بنده ساختن اهل ذمه را در صورتی که جزیه یا خراج نپردازند جایز می‌داند. شریعت اسلامی به والدین مسلمان اجازه نمی‌دهد که فرزندان خود را به بندگی بفروشند.

فته اسلامی نیز مانند قوانین جامع‌معای باستانی برده‌دار، بنده (عبد) کلمه عربی آن است که جمع آن «عبد» و «عبد» می‌شود. به معنی «برده» به طور اعم؛ «ملوک» که جمع آن «مملوک» است به معنی «برده خریداری»؛ «غلام»^۱، «رقیب» - به معنی «بنده ذکور»؛ «بنده»^۲ که کلمه‌ای است فارسی و جمع آن «بندگان» است و «برده» که جمع آن «برندگان» می‌شود. به معنی «بنده» است. و «جاریه» - به معنی بنده از جنس زن به طور اعم، «سریه» بنده زن که معشوقه صاحب خود باشد، و به فارسی «کیز» و «کیزک» که معنی لغوی آن «دختر»^۳ است و اصطلاحاً به بنده زن اطلاق می‌شود) را مال منقول صاحب (رب، صاحب، خدایند) آن می‌داند. صاحب بنده می‌توانست به میل خود وی را (غلام یا کیز را) بفروشد و هدیه کند و در وصیت نامه به پسران یا بهمان منزل سازد و غیره. بندگان صلاحیت حقوقی نداشتند نمی‌توانستند مالک ملک باشند و اگر هم اموالی می‌داشتند آن اموال ملك صاحب بنده شمرده می‌شد و بنده می‌توانست فقط با رضای صاحب خود از آن استفاده کند - در امپراطوری روم قدیم نیز چنین بوده.

بعضی از مؤلفان غربی - شرق‌شناسان و دانشمندان و جهانگردان - (او. و. لن، استوک هورگرونیو^۴، ای. ل. بورکهارد و غیره) درباره ملائمت و نوهیرستانه بودن «بندمداری اسلامی» سخن فرولان گفتند. قرآن هم درواقع به صاحبان بردگان توصیه می‌کند که با ایشان به ملامت رفتار کنند^۵. ولی این تعلیمات فقط جنبه قواعد اخلاقی داشته و از لحاظ حقوقی به هیچوجه صاحب برده را محدود نمی‌ساخته. صاحب برده می‌توانست هر کاری را به بنده رجوع کند و یا او را به مزدوری بدهد (و مزد او را خود بگیرد) و بسا به عنوان تضمین پرداخت قسری خویش به شخص دیگر به گروگان بپارد. صاحب برده می‌توانست غلام و پاکیز را به تنیهات جسمانی و غیره محکوم کند و حتی ایشان را بکشد (۱۷۵). قتل غلام و پاکیز به دست صاحبان مجازاتی نداشت (۱۷۶). ولی اگر قتل بدون علت صورت گرفته بوده ممکن بود «کفاره» ای

۱- کلمه «غلام» و «ملوک» دو معنی اصطلاحی داشتند، اولاً «بنده به طور اعم» (زدرخیده) و «بنده فکهان» (گروه خاصی از بندگان جوان پیکار - از برکان سلاویان و آفریقایان - که دودمانهای مسلمان از برده فروشان می‌خریدند تا در صف فکهان سلطنت خدمت کنند) ۲- کلمه «بنده» از لحاظ اصطلاحی دو معنی دارد، یکی «برده» به معنی لغوی کلمه. و دیگر به معنی مجازی «خدمتکار مطیع» یا «تابع و ناسازگار - بنده خدا» ولی برعکس «برده» همیشه به معنی لغوی «برده» است. ۳- در اینجا هم اصطلاحی که من و دوران زندگی را می‌رساند به اصطلاحی اجتماعی به میل یافته.

۴- C. Snouck Hurgronje, Mekka, T. II. Leiden, ۱۸۸۵, ۱۱۳-۲۰. ۵- قرآن، سوره ۴، آیه ۲۶ و جاهای دیگر.

بصاحب برده نعلق گیرد (۱۷۲).

فقه اسلامی نیز مانند حقوق روم و ییزانس - که بعد از آن مدون گشت (قانون نامه تودوسیوس دوم و بوستی بنانوس اول) به بردگان حق می دهد که قانوناً دارای خانواده باشند. ولی این اصل انسانی بیشتر ارزش خود را بر اثر يك سلسله محدودیتها از دست می داده. اولاً طبق قوانین شریعت عقد نکاح اسیران که پیش از گرفتاری و اسارت ایشان بسته شده بوده ملغی شده می شود. و بر حسب شرع و عملاً اعضای يك خانواده که به دست لشکریان اسلام اسیر شده بودند بی دردنگ از یکدیگر جدا شده میان جنگجویان تقسیم و با نك تك فروخته می شدند. فقط جدا کردن كودك از کیزی که مادر او بوده، تا مدتی که آن كودك به مواظبت مادر احتیاج داشته ممنوع بوده. حنفیانی که بالنسبه نوع پرورتر بودند گرفتن فرزند را از مادر پس از رسیدن او به سن هفت سالگی مجاز می دانند. قبیهان دیگر حتی جدا کردن كودكان کوچکتر را هم مجاز می شمارند. فقط ازدواجهایی که میان بردگان در حالت یردگی صورت گرفته بوده قانونی شمرده می شده است. ولی این ازدواجها فقط با مراقبت و رضای صاحب برده ممکن بود صورت گیرد و خداوند برده نیز می تواند در هر لحظه ای که اراده کند آن خانواده را متفرق و پاشیده کند و برده ای را که شوهر زن بوده به طلاق وادارد (۱۷۸) (و این امر با وجود سهولت طلاق در نزد مسلمانان به آسانی صورت می گرفته) و با اعضای خانواده یرده را نك تك به اشخاص مختلف بفروشد. خانواده یرده عملاً، در بیشتر موارد، عائله ای مطیع و غیر آزاد و وجود آن بالکل تابع اراده خداوند برده بوده است.

خداوند و صاحب بردگان می توانند هر کیزی را که بخواهد سر به یا معشوقه خود سازد و با وی مباشرت کند. صاحب برده فقط موظف بود که پس از خرید کیزی يك «قره» یا بهمنیت فاصله بین دو حیض منتظر بماند تا معلوم شود که کیز مزبور از صاحب و یا شوهر پیشین خویش باردار است یا نه، و منظور از این انتظار تعیین بلد نوزاد آینده بوده. البته قبیهان معتقدند که خداوند برده فقط می تواند کیز مسلمان و یا مسیحه و یا یهودیه را سر به یا معشوقه خویش سازد. شافعیان مباشرت وی را با کیزان مسیحی یا یهودی هم منع می کنند. ولی این محدودیتها در عمل و زندگی غالباً و در اکثر موارد مراعات نمی شده. شریعت به فعشاء دادن کیز را از طرف صاحب وی سخت منع کرده است، ولی این قاعده انساندوستانه غالباً و عملاً نقض می شده.

تواعد خرید و فروش بردگان را قبیهان بهدقت مدون ساختند. در همه شهرهای بزرگی ایران و دیگر کشورها بازارهای برده فروشان وجود داشته. تاجر برده فروش تا لحظه فروش غلام یا کیز دارای همه حقوق خداوند برده شمرده می شده. مؤلف قاپوس نامه (قرن پنجم

هجری) می نویسد: «بنده باید از نحاس چنان نرسد که خر از یطار»^۱ [۱۷۸]. قبهان حق واری و بازدید بدنی غلام و یا کبیز را قبل از خرید از طرف خریدار محدود کرده و می گویند که بازدید باید شایسته باشد. حنفیان حتی عقیده دارند که در بازدید بدنی کبیز باید خریدار به صورت اکتفا کند. ولی این قواعد عملاً مراعات نمی شده. مؤلف «قابوس نامه» به فرزند جوان خویش اندرز می دهد که هنگام خرید غلام یا کبیز^۲ نه تنها چشمان و ابروان و بینی و لبان و دندانها و مو را بازدید کند، بلکه از زیبایی همه اعضای بدن او اطمینان حاصل نماید. وی چنین می گوید: «غلامان را ستان (به پشت) بخبان و هردو پهلوی ایشان بمال و بنگر که هیچ دردی و آماسی دارد... چون از این علت های نهانی تجسس کردی از آشکارا نیز بجوی از بوی دهن و بوی بینی و ناسور و گرانی گوش و پستی گفتار و تیزی و همواری سخن و رفتن بر طریق و ددستی مفاصل و سختی بن دندانها تا یرنو محرفه نکند»^۳.

بردگان فراری را می بایست هر کسی که کشف کند بازداشت نماید و به صاحبانشان باز پس دهد. اگر صاحب برده پیدا نمی شد غلام و یا کبیز گریز با را موقتاً زندانی می کردند^۴. قه میان بنده عادی که قدرت و اختیار صاحب بنده نسبت به وی نامحدود بوده (و این چنین بنده را «قین» می نامیدند) و بندگان ممتاز که «مأذون» و «مدیر» و «مکاتب» و «ام ولد» نامیده می شدند فرق قائل می شده. اصطلاح «مأذون» به بنده ای اطلاق می شده که اختیار و «اذن» اداره امور مالی و اقتصادی خدایند خویش را داشته (مثلاً از طرف او معاملات تجاری می کرده و یا مباشر سیار وی بوده و حق عقد پیمانهای بازرگانی و یا اداره املاک او را داشته و غیره) و با حق داشته از خود درآمدی داشته باشد (مثلاً به حرفه و پیشه ای اشتغال ورزد). «مدیر» بنده ای بوده که از خدایند خویش وعده یا نوید یا «ندیر» (معنی لفسوی آن «تصمیم» است) در پخته بوده که «چون بمرم تو آزادی». «مکاتب» بنده ای بوده که با خدایند خود پیمانی (کتابه) منعقد کرده و تمهید کرده بوده که آزادی خویش را در ازای مبلغ معینی در مدت مقرر بازخرید کند. اجرای این پیمان برای خدایند برده اجباری بوده. «مکاتب» حق داشت مزد خویش را نزد خود نگه دارد. و خدایند او نمی توانست به شخص دیگری هدیه اش کند و با بفروشد. کبیز «مکاتب» را خدایند وی حق نداشت به مباشرت یا خویش مجبور کند. بنده «مکاتب» پس از پرداخت تمام مبلغ بازخرید آزاد می شده.

۱- قابوس نامه، فصل ۲۲، ص ۶۸. ۲- چون در دستور فارسی چند وجود ندارد، اصطلاحات بنده «برده» ممکن است بمعنی کبیز و غلام - هردو - تلقی شود. ۳- قابوس نامه، فصل ۲۳ «اگر بنده خریدن». ۴- ابوجویند بننوب (کتاب المراجعه ص ۱۱۳) می گوید که در زمان هرون الرشید در زندانهای بلاد کوچک و بزرگ للمردخلانته عدا کتبری غلامان و کنیزان فراری که صاحبانان معلوم نشده بودند، زندانی بوده اند.

«ام ولد» (معنی لقوی آن «مادر فرزندی» است)، کتیز سریهٔ خدایوند خویش بوده که دست کم یک فرزند برای او آورده باشد (پسر یا دختر) و صاحب او آن فرزند را از آن خود شناخته باشد. «ام ولد» قابل فروش یا اهدا به شخص دیگر نبوده و پس از مرگ خدایوند خویش، چنانچه مدت آن زمان یکی از فرزندان وی که از آن خدایوند بود می‌زنده می‌بود، به خودی خود آزاد می‌شده. فرزندان کتیز، که از خدایوند وی بوده، از لحظه تولد، قانونی و آزاد و برابر با فرزندان زن عقلی شناخته می‌شدند.

ممکن بود بنده به یک خدایوند تعلق نداشته و از آن چند صاحب باشد که وی را مشترکاً خریده و مشترکاً از او بهره‌کشی کنند. ولی اگر بندهٔ مزبور کتیز بوده حق مباشرت با وی باموافقت و رضای دیگر شرکا فقط از آن یک نفر می‌توانست باشد.

دین اسلام آزاد کردن بندگان مسلمان را کاری خدایندانه می‌شمرده - کاری که طبق حدیث نبوی، آزاد کنندگان از آتش جاویدان جهنم نجات می‌داده^۱. موارد آزادی بندگان به علل دینی، «کفاره» گناهان و با به خاطر نجات روح در کشورهای اسلامی نادر نبوده. می‌دانیم که عبدالرحمن بن عوف که یکی از ده تن صحابهٔ نزدیک پیامبر بود و ثروتی افسانه‌ای داشت، به هنگام مرگ (۸۳۲) سی هزار بندهٔ خویش را آزاد کرد (از این رقم می‌توان حدس زد که چند بنده داشته‌ا). ولی اگر بنظر داریم که این پدیده - یعنی آزاد کردن بندگان - ویژهٔ کشورهای اسلامی بوده‌اشباه خواهد بود. آزاد کردن بندگان به علل دینی نه تنها در سرزمینهای اسلامی و مسیحی (مثلاً در یونان) معمول بوده، بلکه در جامعه‌های عتیق برده‌دار نیز این عمل به مقیاس وسیع انجام می‌شده و نوشته‌های معبد «دلف» خود گواه این مدعی است. البته آزادی بردگان (و همچنین بازخرید آنان) با اتمام تابع ارادهٔ صاحب ایشان بوده - مگر مواردی که آزادی به حکم قانونی صورت می‌گرفته. شیعیان و علما ی از قیهان سنی آزاد کردن بندگان را که اهل کتاب باشند - یعنی مسیحیان و یهودیان برده را - جایز می‌شمارند. اگر بنده به چندین صاحب تعلق می‌داشت - یکی از ایشان (از آن صاحبان مشترک) حق داشت بنده را آزاد کند. در این موارد گفته می‌شد که «فلان دست (یا عضوی از بدن) فلان بنده را آزاد کرده». این جملات موجب آزادی کامل آن بنده می‌گردید. بعدها مشروط به اینکه بندهٔ آزاد شده تمهید کند، بپای اعضای را که صاحبان دیگر وی به هنگام اتباع او پرداخته‌اند کارسازی دارد.

در کشورهای تحت حاکمیت مسلمانان نیز مانند رم باستانی، بندهٔ آزاد شده، مولای خدایوند خویش شمرده می‌شده و در تمام مدت زندگی در تحت «ولاء» و حمایت او باقی می‌مانده. بندهٔ

۱- همان دلالت دارد که هر قدر بنده‌گان آزاد شده بیشتر با همه روح ایمان پس از مرگ خود در از جهنم نجات خواهد یافت.

آزاد شده چنانکه می‌خواست دختر خود را به شوهر دهد رضا و موافقت «ولی» لازم بوده و اگر بلاولوت می‌مرد و یا کشتنی شد - پس از او - ولی مزبور میراث (و یا «دیه» خون) آن بنده آزاد شده را دریافت می‌داشت. چنانچه پس از مرگ بنده آزاد شده، فرزندان صغیری از او باقی می‌ماند، ولی تا کثیر شدن ایشان سمت قیم آنان را پیدا می‌کرد و پسران را نزد و دختران را شوهر. بدین طریق در کشورهای مسلمان نیز مانند دم قدم، آزادی برده موجب استقلال کامل وی نمی‌گردید و بستگی میان مولا و ولی ناگستی بوده. با لائال از لحاظ نظری چنین برده. (۱۸۸)

چنانکه پیشتر گفتیم، فقه برده کردن فرد مسلمان را غیر ممکن می‌داند. و نا وقتی که خلافت، یعنی دولت واحد اسلامی، وجود داشته این قاعده عمومی به وقت مجری و معمول بوده ولی پس از انقراض خلافت و به ویژه هجوم فاتحان و مهاجمان ترک و مغول اندک اندک این قانون پایمال شد. در قرن ششم هجری قزاق بلخ (غوزیه) که شکی در مسلمانیشان نبوده^۱، پس از شکستن قوای سلطان سنجر سلجوقی (۵۲۸ هـ) و غارت خراسان، عده کبری از ساکنان مسلمان طوس و نیشابور و دیگر شهرهای آن سامان را به بردگی بردند^۲. و به گفته حافظ ابرو، پس از آنکه اهلخانان مغول ایران اسلام آوردند گیلان را در سال ۷۰۷ هـ مسخر ساختند و شمار بسیاری از مردم آنجا را به بندگی بردند. در قرن دهم هجری فقیهان سنی در قلمرو ترکی عثمانی و آسیای میانه برد ساختن ایرانیان و آذربایجانیان را رسماً مجاز و مشروع اعلام کردند. بدین طریق در دوران متأخر قرون وسطی مسلمانان به هیچ وجه مانع از برده شدن نمی‌گشتند.

اکنون شمای از محکمه و محاکمه و قضا طبق حقوق اسلامی سخن می‌گوییم. از لحاظ نظری حق محاکمه و قضا به امام - خلیفه تعلق دارد. و وی گاه این شغل را به شخصه در مقرر خویش ابفا می‌کرده. ولی علی‌الرسم، چه در مقرر خود و چه در اطراف، شغل قضا را به قاضیان می‌سپرد (جمع عربی آن «قضاة» به معنی «کسانی که تصمیم می‌گیرند - حکم می‌کنند»). نخستین باری که از انتصاب قاضیان یاد شده مربوط به زمان همراس است. قاضیان را خلفا معین می‌کردند (و پس از انقراض خلافت، سلاطین و دیگر امرای مسلمان منصوب می‌نمودند) و برای ایشان «منشور» ارسال می‌داشتند. و این منشور در مساجد حوزه قضای قاضی مزبور قرائت می‌شد. قاضی شهر عده هر ایالت به لقب «قاضی القضاة» خوانده می‌شد.

طبق فقه اسلامی، ابفای شغل قضا وظیفه دینی بوده نسبت به جامعه مسلمانان. قاضی می‌بایست مسلمان باشد تحصیلات روحانی و پژوهی کرده باشد، احکام شریعت را مطالعه کرده

۱- ابن‌الانیر، مجلد ۱۱، ص ۱۱۶ - ۱۲۰. ۲- همانجا. ۳- مؤلف در متن ص ۱۱۶ لفظ فارسی این کلمه را مراعات کرده است «عربی» - مترجم.

باشد و کاملاً با عقاید و آراء قبیله‌ای در موارد خاص قضایی آشنا باشد. در نخستین قرنهای اسلامی قاضیان در بسیاری موارد از مجتهدان و بعداً از مقلدان بوده‌اند که قوانین شریعت را مطالعه کرده و از روی احکام مجتهدان هر منتهی، که خود بدان بستگی داشتند، قضاوت و حکم می‌کردند. در ایران تا آغاز قرن دهم هجری (تا استقرار مذهب شیعه) بیشتر قاضیان از شافعیان و حنفیان بوده‌اند. و در شهرهای بزرگ مانند ری و نیشابور و غیره گاه شافعیان و حنفیان و با پیروان مذاهب دیگر از خود قاضیان جداگانه داشتند.

قاضی می‌بایست نه تنها قوانین شریعت را نیک بداند، بلکه به دیانت و عدالت و رشوه‌نگرفتن مشهور باشد. از لحاظ نظری قاضی نمی‌بایست مواجب و با پاداشی دریافت کند و بطریق اولی، از متداعین هدیه و یا رشوه بستاند. بدین سبب اعتقاد بر این بود که قاضیان باید از میان افراد مرفه که از لحاظ مادی مستقل باشند برگزیده شوند. ولی عملاً و علی‌الرسم قاضیان مستعری از خزانه دولت - بیت المال - و یا از محل درآمد اموال موقوفه دریافت می‌کردند. معیناً در همه ادوار همه قاضیان بدکاره و حریص و رشوه‌گیر و مطیع مقامات غیر روحانی و غالباً جاهل در مسائل قهقی: انك نبوده.

قاضیان می‌بایست در ایام معینی در «محکمه» (گامد مسجد) به امر قضا و دلدوسی قیام کند و قبلاً هر بار و در مسجد نماز گزارند. قاضیان در جریان جلسه محکمه بنا به رسم شافعیان و حنفیان روی به قبله (مکه) می‌نشتند. قاضی می‌بایست نسبت به متداعین کلامی غرض باشد. و هیچ‌گونه نظر قبلی نسبت به مدعی یا مدعی علیه ایراد ندارد و تا پایان جلسه محاکمه عقیده خویش را اظهار نکند. قاضی می‌بایست مدعی و مدعی علیه را به نشستن دعوت کند ولی اگر یکی از متداعین مسلمان و دیگری اهل ذمه باشد قاضی باید مسلمان را به نشستن دعوت کند و اهل ذمه را سر پا نگذارد.

در محکمه شرع مدعی‌العموم و وکیل دعوی وجود ندارد. و قاضی باید این دو وظیفه را ایفا کند. متداعین خود از منافع خویش دفاع می‌کنند و در محکمه حضور می‌یابند و با نماینده وکیل خود (در مورد زنان) به جای خود گسیل می‌دارند. مدعی می‌تواند از رویرو شدن با وکیل و با نماینده مدعی علیه امتناع ورزد و حضور شخص او را طلب کند. در هیچ امری نمی‌توان در غیاب مدعی علیه و یا وکیل او حکم صادر کرد. اگر در جایی قاضیان چند مذهب وجود داشته باشند (پیش از قرن دهم هجری در ایران چنین بوده) انتخاب قاضی، طبق قه حنفی مطلق به مدعی و طبق قه شافعی به مدعی علیه است.

قاضی در مورد رسیدگی به امور معضله پیچ در پیچ از قبیله مطلع دعوت می‌کند تا در محکمه حضور یابد و پیش از اصدار حکم با ایشان مشورت می‌نماید. قاضی خطم‌گزارانی به شرح زیر در اختیار دارد: یک یا چند «کاتب»، یک دربان یا «بوآب» و «رسول» که باید مدعی علیه

پاشهود را در محکمه حاضر کند. جلسات محکمه علنی است و هر کس بخواهد می تواند در آن حضور یابد. اصولاً باید در مورد هر امری در يك روز حکم صادر شود. و در موارد استثنایی ممکن است اصدار حکم به روز دیگر محول گردد. احکام قاضی باید به حقوق دینی یعنی قرآن و احادیث و قیاس و اجماع مبتنی باشد نه عرف و عادت.

قاضی حق ندارد حکم را بر اعتقاد شخصی خویش، یا وقایعی که فقط خود از آن اطلاع دارد مبتنی سازد. قه سه گروه دلیل را می شناسد: «اقرار»، «شهود» و «ببین» (سوگند).

«اقرار» مدعی علیه ممکن است چه در امور حقوقی و چه جزایی به عمل آید و تصدیقی خواهد بود به درستی ادعای مدعی. اقرار باید داوطلبانه، بدون اصرار و یا الحاح از طرف اشخاص دیگر صورت گیرد. چنانچه مدعی علیه ادعای مدعی را رد کند و یا «منکر» و عمل او را «انکار» می خوانند. در امور مربوط به «حق الناس» یعنی امور حقوقی و امور «خونی» که مجازات آن «نصاص» و «دبه» باشد «اقرار» پس گرفته نمی شود. ولی در امور مربوط به «حق الله» که مجازات آن حد (حدود) است می توان اقرار را پس گرفت.

گواهی شهود در محکمه شرع غالباً لعبت فاطع دارد. در اکثر امور قضایی اهم از حقوقی و با جزایی، اقلا گواهی دو شاهد لازم است. شهود باید مسلمان و مرد و بالغ (جز در امور «خونی» که شهادت کودکان نیز جایز است) و واجد صلاحیت حقوقی باشند. پیروان ادیان دیگر و مجانبین و پاکان ضعیف العقل و بردگن و حتی مسلمانانی که اخلاقاً به بدی شهرت داشته باشند نمی توانند شهادت دهند؛ مقصود از شهرت به بدی اخلاق، نرفتن به مسجد، فساد اخلاقی، بدستی و مقامری، لواط، دزدی و معاشرت با مردم جنایتکار است. قه برای صفات اخلاقی شهود، لعبت بزرگی قائل است. بدین سبب قاضی می تواند برای تحقیق در اخلاق شهودی که از طرف مدعی معرفی شده، «مزکی» («پاک کننده») هایی معین کند که از دو کس کمتر نباشند. مدعی علیه می تواند شهود مدعی را رد کند، ولی این عملی باید مستند به دلایل باشد.

شهود نباید سوگند یاد کنند، ولی شاهد باید گفته های خویش را با کلمه «اشهد» (شهادت می دهم) آغاز کند. شهادت، بشرطی که از لحاظ زمان و مکان و اوضاع و احوال با عمل مورد قضا منطبق باشد، دلیل شناخته می شود. شاهد تا لحظ صدور حکم می تواند اظهارات خود را پس بگیرد. شاهد کاذب که کذب وی پس از صدور حکم معلوم گردد، باید زبان مادی را که به شخص ضرر دهنه وارد آمده جبران کند و مضاف بر آن، مورد مجازات «تعزیر» (در بیشتر موارد تازیانه و زندان) قرار گیرد.

اگر مدعی نتواند شهود معتبر و معتمد معرفی کند، یا فقط يك شاهد مرد یاورد می تواند از مدعی علیه بخواهد که بی تنصیری خویش را به قید سوگند مطلق سازد، یا قسم بخورد که به حق ادعای مدعی راورد می کند. قسم یا بيمين (سوگند) در صورتی مورد قبول محکمه واقع خواهد شد که آزادانه و بدون اعمال فشار و جبر و با یاد نام خدا (بسم الله) آغاز گردد^۱. یاد کننده سوگند باید صلاحیت حقوقی داشته باشد اگر یاد کننده سوگند با تلفظ نام خدا (بسم الله) برخی از صفات باری تعالی را هم بدان ملحق سازد (مثلاً بگوید: «بسم الله الرحمن الرحيم، رب العالمين») و یا سوگند را چند بار تکرار کند (حکاکر ۵۰ بار، در موارد خاص قضایی) قسم او منفع تر و پر مسئولیت تر شمرده می شود. چنانچه یکی از متداعین اهل ذمه باشد و بخواهد سوگند بساد کند، اگر یهودی باشد باید بگوید: «به نام خدایی که تورات را بر موسی نازل کرد» و اگر مسیحی باشد بگوید: «به نام خدایی که انجیل را بر عیسی نازل کرد». مجازات سوگند دوزخ (در صورتی که کذب آن ثابت گردد) «تغزیر» است.

ابن نکه شایان توجه است که قه اسلامی برای دلیل کسبی (اسناد و مدارک کسبی) چندان اهمیتی قائل نیست [۱۸۱]. قبیان در نخستین قرنهای اسلامی به طور کلی امکان ارائه اسناد و دلایل کسبی را نادیده می گرفتند. بهمانا ناگزیر برای مدارک کسبی اعتباری قائل شدند و آن هم فقط در مواردی که مدعی علیه تصدیق کند که سند (مثلاً عهد و پیمان کسبی) واقعا به خط اوست یا اینکه قرار داد بین متداعین در تاریخ عقد به صحت شهود رسیده و آن را به مهر خود مهور کرده اند.

جریان رسیدگی در جلسه محکمه علی الرسم به قرار زیر بود. مدعی در موارد مربوط به حقوق مدنی (یا کسی که در موردی جزایی زبان دهنده بود) دعوای خود را در محضر قاضی و با حضور مدعی علیه اقامه می کرده. اگر طرفین به مصالحه رضا نمی دادند قاضی از مدعی علیه می پرسید که آیا ادعای مدعی را به حق می داند یا نه. مدعی علیه می توانست از سه راه در آید. بدین شرح: با ادعا را صحیح بداند، یا منکر آن شود و یا خاموش بماند، یعنی از پاسخگویی امتناع ورزد. اگر مدعی علیه اقرار بصحت ادعای می کرد که دعوی بهمانجا پایان می یافت. و لاضی مدعی علیه را مجبور می کرد که موجب رضای خاطر مدعی را فراهم آورد و اگر موضوع دعوی جزایی بوده حکم صادر می کرد.

چنانچه مدعی علیه صحت ادعا و یا اتهام را انکار می نمود، مدعی می بایست شهود خویش را معرفی کند، اگر شهود در محکمه حاضر نمی شدند رسیدگی به دعوی به تعویق می افتاد ولی علی الرسم این تعویق بیش از سه روز نبوده. اگر شهود شایسته اعتماد تشخیص

داده شده و گواهیهای ایشان موافق یکدیگر می‌بود، قاضی به نفع مدعی (با شخص زبان دیده) حکم صادر می‌کرد. چنانچه شاهد پس از احضار ثانوی در محکمه حضور نمی‌یافتند و با اصلا شهودی در میان نبوده و یا اینکه علت ایشان در حد قانونی نبوده، بعد مدعی علیه تکلیف می‌شد که به حائزیت خود سوگند یاد کند. اگر مدعی علیه سوگند را طبق دستور مقرر یاد می‌کرد، قاضی از ارضای مدعی در مورد دعوائش استکاف می‌ورزید. سوگند مدعی علیه در مورد امور مدنی و حقوقی و دزدی و زبان عضوی و غیره موجب برائت وی می‌گردید. در دیگر امور جزایی علی‌الرسم سوگند ضرورت نداشت و همینکه موضوع اتهام ثابت نشده بود خود باعث اعلام برائت مدعی علیه می‌گردید، بدون آنکه وی سوگندی یاد کرده باشد. اگر مدعی علیه سکوت اختیار می‌کرد، قاضی می‌کوشید تا او را به پاسخ گفتن وادار کند. چنانکه پیش‌گفتیم قه‌احمال شکجه با فشار و اعمال زور را از طرف محکمه منع کرده است. بدین سبب قاضی می‌کوشید تا مدعی علیه را به سخن گفتن و جواب دادن وادار کند. و چنانچه وی در سکوت لجاج می‌ورزید این خود دلیل عدم حائزیت وی شمرده می‌شد. تجدد نظر در حکم قاضی جایز نبوده.

شغل قاضی به امر قضاوت محدود نبوده. قاضی جانشین مأمور ثبت اسناد (که در اسلام وجود نداشت [۱۸۲]) نیز بوده است و وصیت نامه‌ها و قبایعها و قرار دادها و عقدنامه‌های ازدواج و عقود خرید و فروش و تقسیم نامه‌های اموال موروثی و دیگر اسناد را به وسیله مهر کردن آنها به مهر خویش تصدیق می‌کرده. قاضی قیومت یتیمان و کودکان سرراهی و غیره را به عهده داشته و با قبیله‌هایی برای ایشان معین می‌کرده. و مرافق بوده که احکام صادره در امور حقوقی و جزایی، به یاری مأموران تابع وی، به موقع اجرا گذاشته شود.

در شهرهای قرون وسطایی اسلامی، و به ویژه در بلاد ایران، به موازات محکمه شرع مؤسسه دیگری وجود داشته تا احکام دینی و اخلاقی اسلامی از طرف اهالی نقض نشود و در این باره مراقبت مبذول دارد. این مؤسسه «حبه» بوده. این اصطلاح حتی در زمان خلفا یعنی و مفهوم نظارت بر اخلاقیات و زندگی اجتماعی از نظرگاه احکام شریعت، به کار می‌رفته. و چون در بلاد شرقی قرون وسطایی زندگی اجتماعی در پیرامون بازارها متمرکز بوده،^۱ «حبه» نیز به صورت نظارت بر اخلاقیات و بازارها درآمد. در هر شهر مأموری عالیرتبه و مخصوص به نام «محتسب» در راس اداره «حبه» قرار داشته. وی از میان طبقه قبیله‌ها معین می‌شد. خدمت او وظیفه‌ای دینی محسوب می‌گشت و در شهرهای قرون وسطایی ایران «محتسب» یکی از شریفترین مقامات بوده و در ردیف اشراف شهری از قبیل رئیس قضا و امانان ماحد جامع و

۱- مفهوم بازار شامل همه شبکه بازارهای شهر با کاروانسراها و دهکده‌های دلالان و سراجان و بازارها و کارگاههای پشموران و غیره بود.

نقیبالساتنها (بزرگ بازماندگان پیامبر) و غیره قرار داشته.

«محب» مراقب بود که اهل شهر در رفتن به مساجد نامح نوزند و مؤذنان به موقع اذان گویند و مؤمنان را به نماز خوانند و هیچ کس در ماه رمضان علناً روزه نخورد. محب مواظب بود که زنان در کوچه و بازار بی حجاب ظاهر نشوند و با مردان سخن نگویند (مگر با سوداگران و پیشوایان و آن هم بر سر خرید یا سفارش کالا). محب مراقب گرمابه‌ها و امکنه اجتماع مردم بود. وی مستن، قماربازان و معانان به مواد مخدره (بنگ کشان یا حبش کشان و لذا آغاز قرن هفتم هجری تره‌اک کشان) را بازداشت می کرده و زنان روسی^۱ و ملوکان حرفه‌ای و خباگران کوچه و بازار و عزاداران حرفه‌ای و غیره را تعقیب می نمود. محب به ویژه با خناری و منی هاجد و اثر مبارزه می کرده.

محب به اتفاق دستاربان خویش - خبرگان و «مریضان» (۱۸۴) «عرفیه» بهمنی (شخص) «مطلع» و خدمتگزاران - مرتباً به بازارها و کوچه‌های پیشوران سر می زده و نظارت می - کرده. او حق نداشت قیمت اجناس بازار را معین کند و با اینکه بازرگانان را مجبور کند که کالاهای خویش را به بهای معینی بفروشند. ولی صحت اوزان و مقادیر را رسیدگی می کرده و مراقب بوده که فروشندگان در کالاهای خود تقلب نکنند. در قرون وسطی این گونه تقلبها غالباً صورت می گرفته مثلاً شیرفروشان در شیر آب می ریختند، مشک فروشان مشک تقلبی می - فروختند و ... ضمناً محب نمی بایست اجازه دهد که بازرگانان و کسبه با بندگان و چارپایان خویش رفتاری بی رحمانه داشته باشند. مجازاتی که محب معمول می داشت جزء گروه «تغزیر» یعنی تیهات اصلاحی (تأدیبی) بوده. مقصران را با تازیانه تیه می کردند و با کلاه رسوایی (طرطورد) بر سرش می نهادند و وارونه بر خروش می نشاندند و در کوی و برزن می گرداندند و غیره.

«محب» حق ورود و تفتیش خانه‌ها را نداشت، ولی عملگاه این ممنوعیت را می شکست. در متون و منابع مولودی آمده که محبان با عمال و اتباع خویش اگر به خانه‌های بدگمان می شدند که مردان با زنان بساط عیش و سرور بر پا کرده‌اند بهزور وارد آن خانه شده، سردابه‌ها را تفتیش کرده، محتوی کوزه‌های شراب را بر زمین ریخته، مقدیران را مجازات می کردند. برخی محبان جلی حتی بدین منظور وارد کاخهای سلاطین می شدند. الغ یک پسر سلطان شاهرخ تیموری (متوفی به سال ۸۵۳ هـ) که پایند قواعد شریعت نبوده روزی بزمی (باشراب) در کاخ ییلاقی خویش نزدیک سمرقند بر پا کرده بوده. سید عاشق نام محب وارد آن مجلس بزم شد و بالغ یک گفت: «نو دین محمدی را نایرد کرده رسوم کفار معمول کرده‌ای؟»

۱- شریعت لغت‌ها را منع کرده ولی در سراسر دوران لرون وسطی و عصر جدید لغت‌ها در همه جا وجود داشت.

الخ يك در پاسخش گفت: «تو به خاطر اصل و نبارت (که از سادات است و از لحاظ قه [علم شریعت]) کسب افتخار نمودی و به پیری رسیدی، و مسلماً می‌خواهی درجه شهادت در راه دین را هم درک کنی و بدین سبب سخنان خشن می‌گویی، ولی من میل تو را مجری نمی‌دانم»^۱. باری دیگر همان محنت (یعنی سید عاشق، به یزم شیخ الاسلام، در سمرقند، - که زنان مغنیه نیز بدان مجلس عیش دعوت شده بودند) وارد شد و صاحب خانه را به زبانی توهین آمیز ملامت کرد که: «ای شیخ الاسلام بی‌اسلام، کدام منصب مجاز ساخته که زنان و مردان یکجا گرد آیند و به فنا پردازند؟»

از آنجایی که دولت اسلامی - دولتی که از نظر قه می‌بایست حکومتی روحانی و مبتنی بر قوانین شریعت باشد - در واقع، از زمان امویان به یک حکومت مبتدعه غیر روحانی مبدل شده بود، محکمه شرع نمی‌توانست آنچنانکه باید و شاید موجبات رضای خاطر سلاطین مبتدعه را فراهم آورد. قاضیان غالباً استقلال نشان می‌دادند و در سببگی به امور قضایی از اطاعت مقامات غیر روحانی و فشار آنان سر باز می‌زدند. ضمناً گفتن این نکته ضروری است که قاضی نمی‌توانست اقامه دعوی کند و مجرم با مقنون را بازداشت نماید (حتی یک فاضل مسلم را) مگر اینکه از طرف شخص زبان دیده و یا کسان او شکایتی شده باشد همچنانکه نمی‌توانست به وسیله شکجه از متهم اقرار بگیرد.

در این میان بر اثر رونق و ترقی شهرهای قرون وسطایی در قلمرو خلافت و به ویژه ایران، متفاد ساختن قشرهای پایین مردم شهری برای مقامات فئودالی هر آن دشوارتر می‌شد. در شهرهای بزرگ عده کبیری و لگورد (لومین پروتاریا) پیدا شده بود، و قهرین بیار نیز وجود داشتند. اینان از خود صنف و اتحادیه داشتند که ساسان، ساسیان یا ساسانیان نامیده می‌شد (فارسی است) و از خویشین لهجملی حرفای یا «زارگون» (لوتره یا زبان زرگری) داشتند. همه این افراد به اتفاق «پهلوانان» (کشتی گیران) و پیشوران یا محترفه (بخصوص آنان که اسلحه می‌ساختند و یا به استعمال سلاح عادت داشتند)، در اصناف (مفرد آن «صنف») پیشوران، سازمان یافته بودند. همه اینان یکجا عنصر ناداحت و غالباً نافرمانی را تشکیل می‌دادند. شرکت کنندگان در قیامهای ضد فئودالی از میان این افراد برخاسته. در شهرها عده کبیری عناصر مجرم حرفای نیز وجود داشت. و سرانجام باید گفت که در شهرهای ایران از قرن اول تا ششم هجری، شمار بسیاری از پیروان دیگر لایهان از قیل زرتشتی و یهودی و مسیحی که امور ایشان در محاکم شرع قابل رسیدگی نبوده زندگی

۱- رجوع شود به: د. د. بار تولد «الخ یک و زمان آن» ص ۱۰۴ ضمیمه (حاجه ۲) به منابع و مآخذ اشاره شده است. ۲- ضمیمه، ص ۱۱۹ (با اشاره به «خواصیر» «حبیب‌السر» مجله ۲، تهران ص ۲۱۹).

می کردند.

مراتب پیش گفته حتی در دوران عبدالملك خلیفه اموی (از ۶۶۰ تا ۸۷ هـ حکومت کرد) خلفا را برانگیخت تا در شهرها بخشی از امور و مشاغل قضایی را به مقامات لشکری و انتظامی محول دارند. در زمان عباسیان نیروی لشکری و انتظامی خلافت در شهرها که «شرطه» (جمع آن «شرطه») نامیده می شد تشکیل شد. شرطه در واقع دستجات نگهبانان خلیفه بودند (وزان پس در عهد دیگر دودمانها - سامانیان و آل بویه و غزنویان و غیره - نیز ایشان همین وظیفه را عهده دار بودمانند) که در شهرها مقام داشتند خدمت پلیسی و انتظامی به عهدن ایشان محول شده بود. رئیس این دسته «صاحب الشرطه» نامیده می شده. «صاحب الشرطه» می توانست بدون اینکه شکایتی از طرف زبان دیدگان شده باشد هر شخصی را که مظنون به جرمی باشد بازداشت و شکنجه کند. او می توانست به ابتکار خود رسیدگی و تحقیقات و استطاق را با استفاده از گزارشهای عمال مخفی خویش که «منهیان» (عربی-فارسی) نامیده می شدند، و در میان طبقات مختلفه اهالی استخدام می شدند، به عمل آورد و از شهود و از آن جمله از گولهای که مورد قبول محاکم شرع نبوده یعنی اهل ذمه و متان و معتادان به مواد مخدره و کسانی که به میخانهها و قمارخانهها یا کسانی که به محیط مجرمان آمد و شد داشتند، پرسش و بازجویی کند. زیرا که گاه همین کان اطلاعات پربهایی در جریان تحقیق جرمهای غیر مکشوف می توانست داد. «صاحب الشرطه» در امور سیاسی مثلاً کارهای مربوط به آشوبها و قیامها و همچنین مسائل جزایی و جنایی (قتل، تجاوز به ناموس، آدم دزدی، راهزنی و غیره) رسیدگی می کرده.

«صاحب الشرطه» پس از خاتمه تحقیقات و کشف مجرم می توانست حکم صادر کند حتی حکم اعدام. باید گفته شود که صاحب الشرطه انواع سیاستهای بیرحمانه ای را که در قوانین شریعت پیشینی و تأیید نشده بوده به کار می بست، مثل: پوست کندن، شمع آجین کردن، خرد کردن استخوانها و غیره. رسیدگی به امور حقوقی مدنی و خانوادگی کماکان منحصر آ در حیطه صلاحیت قاضیان بوده. در ایران، از قرن هفتم تا نهم هجری کارمندی که از لحاظ شغل و مقام با صاحب الشرطه دوران خلافت برابر بوده، «داروغه» (مغولی)^۱ و در زمان صفویان «دیوانه بگی» (فارسی-ترکی) خوانده می شده.

بدین طریق هم از پایان قرن اول هجری تا پایان دوران قنودالیزم، در دولتهای مسلمان محکمه غیر روحانی لشکری و انتظامی، به موازات محاکم شرع قاضیان وجود داشته و امور را بر طبق فرامین و آیین نامه های («قانون نامه»، کلمه یونانی -

۱- بعدها در ایران و سرزمینهای همسایه آن اصطلاح «داروغه» منتهای دیگری کسب کرد که شرح آن در اینجا موضوع ندارد.

عربی - فارسی) صادره از طرف سلاطین و همچنین رسوم محلی و با مسواذین حقوقی قبایل
 صحرانشین - «عرف و عادت» - رسیدگی می کرده. در محاکمات لشکری و انتظامی اخیر -
 الذکر خودکامگی و بیرحمی به مراتب بیش از محاکم شرعی وجود داشته.
 دوگانگی سازمان محاکم با ویژگی روحانی و سیاسی دولت خودالی اسلامی - که
 نظراً حکومتی روحانی ولی در واقع غیرروحانی بوده - مطابقت داشته است.



دو اهای مذهبی در اسلام در قرنهای دوم و سوم هجری

(مرجیان، قدریان، معتزلیان)

در اسلام نیز - مانند مسیحیت - بخش الهیات آن [علم کلام]، بمعنی انحصار، مدتها پس از ظهور دین تکوین [۱۸۴] یافت. چنانکه پیش گفتیم (به فصل دوم رجوع شود) در دوران متقدم اسلامی بیشتر به مسائل حقوقی و تشریفات ظاهری توجه می‌شده. قیلا گفته شد که در صدر اسلام حدفاصل و تفاوتی میان الهیات و حقوق وجود نداشته و طمعی دین و الهیات در عین حال و پیش از هر چیزی قانون‌شناس نیز بوده‌اند و مسائل حقوقی را در درجه اول اهمیت قرار می‌داده‌اند. با این وصف در آستانه قرن هفتم و هشتم میلادی (اول و دوم هجری) میان مسلمانان، محافل و مکانی پدید آمد که در مسائل مربوط به گناه و تقصیر و آزادی اراده و طمیت و صفات باری تعالی بحث می‌کردند. آکادمیین و . و . بارتولد چنین می‌گوید: «در اسلام، از نخستین قرنهای موجودیت آن، همان مباحثاتی که در مسیحیت بر سر خداوند و روابط او با آدمی در گرفته بوده پدید آمد. و گذشته از تأثیر مستیمی که الهیات مسیحی در اسلام داشته، این پدیده را باید چنین توجه کرد که هر دو کیش در شرایط واحدی قرار داشته‌اند»^۱.

در آن زمان، میان مسلمانان این نظر مکنون گشت که گناه بر دو قسم است: گناهان بزرگ یا کبیره (که بزرگترین آنها، نداشتن ایمان است) و گناهان کوچک یا صغیره. و در نتیجه بحث در گرفت: آیا شخصی را که مرتکب گناه کبیره شده باشد می‌توان مسلمان دانست یا نه. خوارج می‌گفتند که چنین شخصی دیگر مسلمان نیست و باید در شمار کفار شمرده شود. اما مرجیان (مرجئه) که مخالف ایشان بودند اظهار می‌داشتند که ایمان به دین اسلام هر عمل بدی را می‌پوشاند و حتی کسی که مرتکب گناه کبیره شده، اگر فقط با کی ایمان خویش را حفظ کرده باشد، مسلمان

باقی می ماند و در آن جهان به عذاب جاودان محکوم نخواهد گشت.

در آن زمان این بحث و دعوی واجد اهمیت سیاسی خاصی بوده و اینک سبب آن: خوارج دودمان اموی را خطفای واقعی نمی شمردند و غاصب و ظالمشان محسوب می داشتند و چنین استدلال می کردند که امویان مرتکب گناه کبیره شده اند. و این کیره عبارت از آن بود که اولاً در داخل جامعه اسلامی جنگ خانگی به راه انداخته بودند (اولین جنگ خانگی از ۴۶ تا ۴۱ هـ) و بنا به عقیده ای که در آن زمان به حد شیاع رسیده و رواج یافته بود، همه خطفای دودمان مزبور مسلمانانی دروغین بوده و ضرورت سیاسی ایشان را به قبول اسلام واداشته بوده نه ایمان و عقیده. خوارج اظهار می داشتند که خلیفه چون مرتکب گناه کبیره شده، نه تنها خلیفه نیست بلکه از جرگه مسلمانان نیز خارج است و باید علیه او «جهاد» کرد، همچنانکه برضد هر فرمانفرمای «کافری» جهاد لازم است. این افکار و تعلیمات مبنای عقیدتی قیام علیه حکومت امویان بوده. اما مرجیان، برخلاف، می گفتند که چون شخص مسلمان حتی در صورت ارتکاب گناه کبیره نیز مسلمان است پس باید از خلیفه گناهکار نیز اطاعت کرد. مرجیان بدین طریق به هواداری امویان برخاسته بودند.

موضوع تقدیر نیز با این دعوی رابطه نزدیک داشته. پس از سال اول هجرت، در جامعه اسلامی مدینه، عقیده رایجی پیداشت که بر سوره های مدنیه قرآن مبتنی بوده، دایر بر اینکه زندگی و اعمال هر فرد آدمی را خداوند از پیش معین کرده. کلمه «قدر» (عربی) در آغاز به مفهوم «قدرت» و به معنی «قدرت خداوندی» در اصمال هر عملی بوده. از اینجا «قدر» را به معنی «تقدیر» درک کردند، یعنی خدا آفریته آدمیان است با همه اندیشه ها و اعمال ایشان. ولی قرآن در همین حال مسئولیت گناهان و اعمال بد مؤمنان را به عهده خود ایشان دانسته و تهدید کرده که در زندگی آن جهانی به خاطر آن گناهها مجازات خواهند شد..

اصل تقدیر عملاً سلاح عقیدتی مناسبی برای «جهاد» بوده. به جنگاور مسلمان تلقین می شده که در یکار می تواند با هر خطری روبه رو شود و اگر تقدیر بر آن قرار نگرفته باشد که در آن روز هلاک شود، زنده خواهد ماند و اگر مقتدر چنین باشد که بمیرد بهر صورت، اگر در خانه هم بماند، خواهد مرد. اصل تقدیر عملاً منجر به اعتقاد به قضا و قدر یا فانا لبزم می شده و بیایکی و جسارت را در دل های «مبارزان راه دین» برمی انگیزته است. همین اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده زیرا حقانیت و قدرت نخستین دولت عربی و حکومت جانشینان یا خلفا را هم خداوند قلاً مقتدر و معین کرده بود. بدین سبب بود که خلفا و امویان چنان سرسختانه اصل تقدیر را گرفته نمی کردند.

البته در آن محیط با تلبه بدویی که تکوین دین اسلام در مدینه، و به طور کلی عربستان، صورت گرفته بود تا فضات ددونی اصل تقدیر - تا قضانی که پیشتر به آن اشاره کردیم - درک

نمی‌شده و در آنجا بحث و دعوی بر سر موضوع تقدیر محال و یمنی بوده. ولی به محض آنکه اسلام در کشورهای نوگشوده اعراب که دارای فرهنگی باستانی بودند رواج یافت، یعنی به سرزمینهای ایران و رومینا صغری یا روم هلنی (روم یونانی) رخنه کرد، اصل تقدیر علیه کثیری را آشفته ساخت و می‌پرسیدند: چگونه آدمی می‌تواند مسئول افعال خویش باشد و حال آنکه افعال مزبور بالا راده از وی صادر نشده‌است؟ و چگونه اعمال بد آدمیان را قبل از حضرت باری تعالی مفکر ساخته، و حال آنکه خداوند نمی‌تواند مشابهی باند؟ (۱۸۵).

در مصر و سوریه و عراق و ایران، میان مسلمانان در پیرامون موضوع تقدیر و آزادی اراده بحث و دعوی در گرفت. ظاهراً بحثهای مشابهی که در محیط مسیحیان در همین مسئله درگیر شده بوده، در این مورد، بی‌تأثیر نبوده‌است. در عالم مسیحیت نیز عده‌ای طرفدار اصل تقدیر (قدیس آوگوستینوس، متوفی به سال ۴۳۰ م) و جمعی هواخواه آزادی اراده (یوحنا دمشقی، قرن هشتم میلادی) بودند. ولی هیچ‌یک از عقاید ایشان حکمفرمایی مطلق نیافت و به صورت اصل مطلق (یا «دگم») شناخته نشد و هر دو عقیده در عالم مسیحیت متوازناً وجود داشتند. در میان مسیحیان غربی در عهد اصلاحات با زفر دم دینی (قرن شانزدهم میلادی) پروتستانها و به ویژه کالوینیها، از اصل تقدیر دفاع می‌کردند. کالوینیها نمائنده معتقدات بورژوازی در دوران «اندوخته ابتدایی» بودند و اصل تقدیر در دست ایشان و در عهد آغاز سرمایه داری بین قانون اقتصادی رقابت بوده‌است به صورت تعلیمات دینی. ولی اصل لا یتغیر تقدیر چنین تعینی را حفظ در دوره پیدایش مناسبات سرمایه داری در اروپا کسب کرد. چنانکه گفتیم در محیط اسلامی اهمیت و معنی اجتماعی آن به نحوی دیگر بوده. به این معنی که اصل مزبور همچون بنای عقیدتی حقانیت قدرت خلافت به کار بسته می‌شده.

دعوی تقدیر و آزادی اراده در محیط اسلامی بحثهای سخنی را در طی قرنهای دوم و سوم هجری برانگیخت. مکب مرجیان این بحث را به سود هیچ یک از دو عقیده پیش گفته حل نمی‌کرد. طرفداران اصل تقدیر مطلق به نام «جبریه» (از کلمه عربی «جبر» به معنی معروف) بودند. ایشان می‌گفتند که چون خداوند هر فرد آدمی را با سیرت و نیروها و استعدادها و افعال و اعمال آینده وی یکجا و در بست آفریده، پس اراده آدمی به هیچ وجه آزاد نیست و او (فرد آدمی) حتی کوچکترین تأثیری در افعال خویش و طریق زندگی خود نمی‌تواند داشته باشد. ایشان غلات مسیون با دتر مینستهای افراطی بودند (۱۸۶).

پیروان مکب دیگری که ظاهراً قبل از سال ۸۸۰ بدید آمده بوده می‌گفتند که اراده آدمی آزاد است. طرفداران این مکب به لقب قدربه یا قنربان موسوم گردیدند^۱. قدربه می‌گفتند که

۱- ظاهراً در این مورد کلمه «لدر» به معنی «قدرت آدمی در افعال و اعمال خویش» یا به عبارت دیگر «آزادی اراده» درک می‌شده.

خداوند را می‌تواند در محله فقط عادل متصور ساخت و نمی‌توان تصور کرد که حضرت باری تعالی فاقد صفت «عادل» باشد. می‌گفتند، پس اگر خداوند عادل است نمی‌تواند مرتکب افعال بدشود و منشا بدی واقع گردد. بالتبعه افعال بدآدمیان و بطور کلی بدی در روی زمین (یعنات اجتماعی، انواع تجاوز و زورگرایی، فریب و دورویی و نگاه و جنایت) از خداوند ناشی نمی‌شود زیرا که چنین تصویری مخالف اندیشهٔ عدالت خداوند است. از دیگر سو، می‌گفتند که تصور آنکه خداوند آدمیان را قبلاً با افعال معینی و از آن جمله اعمال بد خلق کند و بعد ایشان را در آن جهان مسئول آن افعال بد بداند و مجازات کند، غلط و محال است. قدره می‌گفتند که چون خداوند واجد صفت آزادی اراده است باید آدمیان را هم با همان صفت خلق کرده باشد.

از این مقدمه، که اراده آزاد است، اصل مسئولیت آدمی به خاطر گناهان ارتكابی خویش نیز ناشی می‌شود. این عقیده از لحاظ منطقی پیگیرتر از اصل تقدیر بوده. ولی اصل لایتنیر (دگم) تقدیر از لحاظ جنگهای کشورگشایانای که خلافت عربی در آن دوران می‌کرده سلاح عقیدتی سودمندی بود است، از دیگر سو اصل لایتنیر (دگم) تقدیر مستلزم اطاعت کورکورانه از خلفای اموی بوده؛ به این معنی که چو نهضت اعمال و وقایع تاریخی را خداوند باری تعالی قبلاً پیش بینی و معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش مقرر و معین شده و در برابر آن حکومت مقاومت نباید کرد. بدین سبب طرفداران مکتب جبریه هواخواه وفادار امویان شمرده می‌شدند. بر عکس قدره و پیروان برخی از فرق شیعه در نهضت ضد اموی شرکت می‌جستند. مختللاً در همان‌لوان، حدیث دروغی که به پیامبر نسبت داده شده و ضمن آن گفته می‌شود که قدره مجبور است به حدیث دیگری که می‌گوید قدره دشمن خداوند جعل شد. بدیهی است که این احادیث بعد از قرن دوم هجری، ساخته شده‌اند.

مخالفان قدره می‌کوشیدند تا نظر ایشان را با استدلال زیر رد کنند: چون قدره آدمی را در ارتكاب، یا عدم ارتكاب فلان یا بهمان عمل آزاد و مختار می‌دانند پس، به عقیدهٔ ایشان، آدمی آفرینندهٔ کردارهای خویش یا «خالق الافعال» است. و چون چنین باشد، پس قدره در کنار خداوند - آفریدگار - آفرینندهٔ دیگری را قرار می‌دهند که آدمی یا گونه‌ای «خلقای دوم» است. و بنا بر این مخالفان قدره ایشان را زرتشتی و مجوس یعنی قائل به تثویت یا مشرک می‌خواندند. باید گفت که چون بنای اسلام اصل لایتنیر و مطلق توحید است، هر بحث و دعوایی که میان علمای مسلمان در می‌گرفت طرفین مخالف علی‌الرسم می‌کوشیدند تا طرف دیگر را به «شُرک» منهم کنند. قدره علیه این اتهام اعتراض کرده می‌گفتند که خداوند آدمی را با ارادهٔ آزاد خلق کرده، و بدین سبب آدمی در افعال خویش مختار است نه خالق آن افعال.

تعالیم قدریه را بملها مکتب معتزله بسط داده و مفصل‌تر و مستدل‌تر ساختند. قدریه انك با معتزله توأم شدند و لقب قدریه به‌معتزله نیز داده شد.

با بهروایات اسلامی مکتب معتزله از محفل حسن البصری (۲۲ - ۱۱۰ هـ) ریشه می‌گیرد. واصل بن عطا شاگرد حسن بصری بوده و با شاگرد دیگر وی به‌نام عمرو بن عید از استاد خویش کتاره گرفت (اعتزال) و مکی از خویش بنا نهاد. و هواخواهان وی معتزله لقب یافتند (کلمه عربی «المعتزله» از «اعتزال» ، «از جایی بیرون شدن، دور شدن، جدا شدن» باب‌هشتم از «عزل»، بنابراین «معتزله» به‌معنی «جدا شده‌ها» یا «بمعنی بهتر» گوشه‌گرفتگان است).

واصل بن عطا و عمرو طرفدار اصل آزادی اراده بودند. بهروایتی شخص حسن بصری نیز در اعتقاد بهاصل مزبور شریک ایشان بوده. ولی هر دو شاگرد یاد شده در مسائل دیگر با وی اختلاف داشتند. در محفل حسن بصری بحث در گرفته بود که آیا فرد مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شده باشد چه حالی خواهد داشت و آیا می‌توان او را مؤمن به‌دین اسلام شمرد یا نه؟ حسن بصری علیه عقیده مرجیان که می‌گفتند مسلمان مرتکب کبیره همچنان مسلمان باقی می‌ماند، و بر ضد نظر خوارج که چنین مسلمانی «کافر» خواهد بود، عقیده ثالثی اظهار داشت به‌شرح زیر: کسی که مرتکب گناه کبیره شده باشد، منافق (دو روی) است^۱. موضوع اختلاف واصل بن عطا و عمرو بن عید با حسن بصری نیز همین مسئله بوده. ایشان می‌گفتند، شخص مسلمان چون مرتکب گناه کبیره شد دیگر مؤمن نیست، ولی کافر هم نخواهد بود و بنابین این دو حالت قرار دارد. در عربی این وضع را «منزلة بین المنزلین» گفتند.

این بحث که در بادی نظر کاملاً خشک و بی‌موضوع به‌نظر می‌رسد، در آن زمان دارای اهمیت سیاسی بوده. و برای شیوه پیش گفته معتزله تفسیر دیگری نیز قائل بودند، به‌این معنی که اگر بعضی و دهوایی در میان مسلمانان در گیرد و معلوم نباشد که حق با کیست (مثلاً در مورد مبارزه خلیفه چهارم علی (ع) با عاصیه، ام المؤمنین، و طلحه و زبیر و یا مبارزه وی با امویان) مؤمنان باید بی‌طرفی پیش کنند [۱۸۷].

از مثال فوق نیک مشهود است که مطالعه معتقدات دینی قرون وسطی، هر چند هم در نظر ملال‌آور و محجر آید - چون در عهد خود در زندگی اجتماعی واجد اهمیت بوده - از لحاظ مورخان روزگار ما واجد اهمیت است.

اختلاف واصل و عمرو با حسن بصری و دیگر علما هنوز چندین بزرگ نبوده ولی اختلافات بعدها افزایش و شلخت یافت. و رفته رفته معتزله از خود الهیات کاملی پدید آوردند.

معتزله نماینده مکب الهیات عقلی (راسیونالیست) بودند. گر چه برخی از علمای مذاهب «برحق» نیز کوشیدند که استاجهای عقلی را به کار بندند ولی این عمل ایشان محدود و منحصر بمسائل حقوقی بوده. معتزله نخستین مکب الهیات اسلامی بودند که نه قسط به میزان بالنسبه و سببی اسلوب توجیه و توضیح مسائل دینی را به یاری استاجات عقلی و منطقی به کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفه باستانی یونان نیز متأثر بودند.

در نیمه دوم قرن دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت خلیفه منصور و جانشین وی) در قلمرو خلافت تألیفات بسیار ترجمه شد. ترجمه از زبان یونانی به عمل می آمد ولی برگرداندن آثار عادتاً مستقیماً به عربی صورت نمی گرفت، بلکه از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه می شد. تألیفات مورد ترجمه عبارت بودند از کتب راجع به علوم دقیقه (هیت، ریاضیات، طب و غیره) و منطق و فلسفه^۱. مسیحیان سریانی در کار ترجمه نقش برجستهای ایفا می کردند. در آن زمان در میان محافل فتوایی تحصیل کرده عربی، آنچه در دوران مزبور «نوترین» و یا «آخرین» اسلوب می گفتند، انتشار یافت. این اسلوب عبارت بود از به کار بستن شیوههای منطق و فلسفه یونانی و اصطلاحات فلسفی و کوشش در اتکا به استاجات فلسفی. «نوترین» اسلوب را نخست معتزله در الهیات به کار بستند. علمای معتزله قرن سوم هجری و بخصوص ادیب جامع جاحظ (متوفی به سال ۸۲۵۶ ه. در سن نودسالگی) — تعالیم معتزله را بصورت ملون و منظمی در آوردند.

چنانکه گفتیم مکب معتزله مکب الهیات مبتنی بر استاجات عقلی بوده، یعنی می کوشیده تا به عقل و فلسفه تکیه کند. معتزله حتی اصل آتومینیک را پذیرفتند و گفتند زمان و مکان نتیجه ترکیب ذراتند. معتزله مکب عقلی بوده و هر گونه اعتقاد ببنیک (هرقانی) و عقیده بمجهان مافوق طبعیت را یعنی امکان شناخت باری تعالی را از طریق اشراق و باحس باطنی و الهام و قلب و امکان دست یافتن آدمی را — بلاواسطه — بمنحداوند رد می کردند. معتزله متابعت کورکورانه از ظاهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز آنان بدان گرایش داشت) رد می کردند و گرچه قرآن را منبع و منشأ حقیقت دینی اعلام می کردند، ولی تعبیر آزادانه و ابهامی آیات قرآن را جایز می شمردند و معنی باطنی و مخفی برای آن جستجو می کردند. بدین سبب معتزله و پیروان دهگر جریانات عقلی اسلامی را غالباً «باطنیان» (۱۸۸۱) («الباطنیه» از کلمه عربی «باطن» به معنی «درون») می خواندند در مقابل «ظاهریان» یا معتقدان به معنی ظاهری کلام خدا.

۱- ولی هیچ گرامینی نسبت به ترجمه آثار تاهران و موردخان یونانی به زبان عربی داده نمی شده. بدین سبب میراث فرهنگ باستانی [یونانی] را اعراب و ایرانیان مسلمان به نحوی بسیار پنهانانه درک کردند.

باهمه این مراتب اگر بنظریم که معتزله گونهای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهانی نیوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطا رفتیم. چنین نبوده. معتزله عقل را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نکردند و قرار ندادند. ایشان بر روی هم از زمینه دین و توحید یعنی خدایی که منشأ و آغاز و مرکز عالم کاینات است دور نشدند (گرچه این اصل را - که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مقدور است - اعلام کردند). و اگر معتزله از شیوه‌ها و اصطلاحات و مستاجات منطقی و فلسفه ارسطو استفاده کرده‌اند فقط بدان منظور بوده که مقررات اصلی دین اسلام را - آنچنانکه خود درک می‌کردند - مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی با راسیونالیزم معتزله به‌محدود معنی محدود بوده و منطق و فلسفه، در آن، به خدمت الهیات درآمده بودند.

معتزله آفریننده الهیات مبتنی بر استاجات عقلی بوده و اساس لایتنر (دگم) را پدید آورده‌اند. کوشیدند بنای فلسفی برای آن بترانند - اساسی که در صدر اسلام وجود نداشته. ظهور این اساس مبتنی بر استاج عقلی در الهیات قرن سوم هجری به‌منحوی خود نشانه تبدیل اسلام به یک دین فتوایی بوده [۱۸۹].

یکی از ویژگیهای ادیان جامعهای فتوایی همانا الهیات مبتنی بر اصول لایتنر (دگم) و متکی بر استاجات عقلی است. ادیان جامعهای یهودی و مسیحی و اسلام فاقد اصول لایتنر (دگم) است و مرکب از افسانه‌ها و تشریفات است (ادیان یونان باستان و روم قدیم چنین بوده) و با اصول لایتنری به‌صورت ابتدایی و غیر متکامل دلزد (مثل زرتشتیگری در قرنهای اول میلادی و مسیحیت تا قرن سوم میلادی...)، علی‌القاعده اصول مدون لایتنر و الهیات متکامل در عهد فتواییزم تکوین می‌یابد. الهیات خشک و مبتنی بر استاج عقلی در قرون وسطی در عالم مسیحیت نیز تکوین یافت. موارد مشابهت الهیات مبتنی بر استاج عقلی - که در فلسفه نقطه اتکایی می‌جست - در اسلام و مسیحیت فراوان است. و این مشابهت کمتر دوائر ریشه‌های مشترک و تأثیرات متقابل این دو دین و بیشتر نتیجه صفت مشترک جریان تبدیل دو کیش مزبور - مسیحیت و اسلام - به‌دین جوامع فتوایی بوده. معتزله نمایندگان با فرهنگ‌ترین و تحصیلکرده‌ترین بخش روشنفکران فتوایی سرزمینهای خلافت، به‌ویژه در عراق و ایران قرن سوم هجری بوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به‌مسئله معتقدات معتزله. ایشان خود معتقد بودند که تعالیشان از پنج عنصر پایه‌قول خودشان «اصل» مرکب بوده‌است.

۱/ اصل توحید - یعنی اصل مربوط به آفریدگار. در زیر این کلمه دو نظر مختلف جمع شده بوده. یکی رد تشیه - یعنی رد تصور بر خداوند به‌صورت انسان، و دیگر موضوع خلقت قرآن. معتزله جداً علیه تشیه یعنی تصور خلقت بر خداوند به‌صورت انسان گونه (با آن‌تروپومورفیزم) بوده‌اند. در صدر اسلام تشیه از ویژگیهای آن کیش بوده [۱۹۰]، (همچنانکه به‌طور کلی از

ویژگی‌های ادیان دوران جامعه بردمباری بوده). در قرآن از جلوس خداوند بر تخت^۱ و روی او چشمان^۲ و دستهای او^۳ و غیره سخن رفته است. این گهنگها دلیلی بود برای اینکه الله را به صورت شبه انسان در مخیله متصور سازند. برخی از مذاهب قبل و بعد از قرن سوم هجری مصرأ می‌خواستند که معنی ظاهری این جا‌های قرآن در نظر گرفته شود (حنبلان و ظاهریان). علمای دیگر می‌گفتند که باید مسلمانان کورکورانه این جا‌ها را باور کنند و درصدد توجه معنی آن بر نیایند (مالکیان). اما معتزله این کلمات را استعاره‌ای یش نمی‌دانستند.

معتزله می‌گفتند چون خدا روح [۱۹۱] است پس نمی‌توان صورت و صفات آدمی برایش لائل شد و صفاتی که مخلوق تصورات انسانی است، مانند نیرو و قوه غضب و انتقام و قدرت و علم کامل و غیره، بدو بست. معتزله عقیده داشتند که انساب این صفات به خداوند مانند تصور جلوس او بر تخت به صورت انسانی، ساده لوحانه است، و اگر صفات مزبور را همچون جوهرهای و پرمای پنداریم به معنی آن خواهد بود که هر يك از آنها را خدا گونه‌ای بشماریم و این خود شرك خواهد بود. بدین سبب معتزله با امکان سخن گفتن از صفات خداوند را رد می‌کردند و (بعضی از ایشان، مثلا علاف و جبائی) امکان صفات را جایز دانسته و می‌گفتند که صفات مزبور با جوهر (ماهیت) خداوند یکی هستند و جزء لاینفک آنند.

سخن کوتاه کنیم، معتزله خداوند را همچون احدی پاک که با مفاهیم انسانی قابل تعریف نیست می‌شمردند. خداوند با مخلوقات خویش (آدمیان) شیه نیست و برای ایشان قابل شناخت نمی‌باشد. معتزله می‌گفتند که او را (خدا را) نه به یاری مشاهده می‌توان شناخت و نه به یاری عقل و نه به کمک قلب یعنی الهام و حس باطن. وحدت و روحیت و غیر قابل تعریف و شناخت بودند، اینها تعالیم معتزله است درباره خداوند.

معتزله تعالیم مذاهب اسلامی را در مورد جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن رد می‌کردند و چنین استدلال می‌نمودند: اگر قرآن از طرف خداوند خلق نشده بوده و از ازل مانند خداوند وجود داشته پس قرآن هم مانند خداوند ابدی و غیرمخلوق است. نتیجه چنین می‌شود که قرآن خود خداوند گونه دومی است و این به عبارت دیگر شرك است - شرکی که در نظر مسلمانان سخت و حشمت‌انگیز بوده. معتزله می‌گفتند که قط خداوند لایزال و غیرمخلوق است و چون نمی‌توان وجود خدایی دوم را به تصور آورد و اندیشید پس نتیجه این می‌شود که قرآن لایزال نیست و مخلوق همان خدای واحد است. بدین سبب معتزله مسلمانان یرو مذاهب سنی را

۱- قرآن، سوره ۲۰ آیه ۴، الرحمن علی الرنی استوی و همچنین در جا‌های دیگر قرآن. ۲- قرآن سوره ۱۰۲، آیه ۱۰۹ سوره ۶ آیه ۵۲ و سوره ۱۸ آیه ۲۷. ۳- قرآن سوره ۵۴، آیه ۱۲. ۴- قرآن، سوره ۲۵ آیه ۶۹ و سوره ۲۸، آیه ۷۵ و سوره ۴۸، آیه ۱۰. ه- به عبارت دیگر خدا را مورد زلذکی این جا‌ها می‌توان دید که در حیات آخرت.

«دو خدایی» می خواندند. معتزله از اصل مخلوق بودن قرآن، استاجی، که از لحاظ راسیونالیزم و با اصول عقلی ایشان اهمیت شایان داشت، به عمل می آوردند. به این معنی که اگر قرآن یکی از مخلوقهای الله است پس هر جا و آیه آن نباید و نشاید به معنی ظاهر و بدون داورى پذیرفت. راست است که معتزله قرآن را کتاب مقلّص می شمردند، زیرا که خداوند آن را آفریده بود، ولی می گفتند که مرتبه فلسفی قرآن مربوط به مفاد و مضمون کلی آن و اصول و اندیشه های مکتون در آن است نه هر حرف و واژه آن. همان گونه که پوست و مرکب و دهگر چیزهایی که آدمیان قرآن را بعد از آن نوشته اند قراردادی و انسانی است، حروف و واژه های مزبور هم قراردادی و انسانی هستند. بدین سبب معتزله به زعم خویش با حفظ اندیشه های اصلی قرآن، تلقی برخی از جاهای آن را بصورت ابهام و تعبیر آنجاها را از آن نظرگاه جایز دانسته می کشیدند مفهوم باطنی «کلام الله» را مکتوف سازند.

۲/ اصل عقل - معتزله تعالیم مشترک مذاهب اسلامی را درباره عقل خداوند پذیرفته و از آن اصل آزادی اراده را نتیجه گرفته، تقدیر را رد می کردند. در این زمینه تعالیم معتزله در واقع گسترش نظرهای قدریه بوده - منتهی از لحاظ منطقی مستدل تر و مدون تر. معتزله می گفتند که چون خداوند عادل است، می تواند فقط آنچه را موافق هدایت و عقل و صلاح است خلق کند. و بدین سبب خداوند نمی تواند منشأ بدی و ظلم و خالق بدیها و مظالم و افعال غیر عقلایی که آدمیان مرتکب می شوند باشد. و جایز نیست خداوند را از یکسو خالق انسانی بدون اراده آزاد بدانیم و بگوئیم که قبلاً نه تنها اعمال نیک بلکه افعال بد او را هم معین و مقدر ساخته و در همین حال و از دیگر سو معتقد گردیم که به خاطر همان افعال بدمجازانش کند. منشأ بدی، خداوند نیست بلکه اراده آزاد است که خداوند در اختیار همه مخلوقات خویش اعم از فرشتگان و ابلیس گمارده (طبق تعالیم یهود و مسیحیان و مسلمانان، ابلیس نخست یکی از فرشتگان بوده که از این اراده آزاد سوء استفاده کرده به خداوند خیانت کرد و دشمن او شد). آدمیان با استفاده از اراده آزاد که خداوند در نهاد ایشان به ودیعه گذاشته مرتکب اعمال نیک و بد می شوند. معتزله می گفتند که بدین سبب بهشت و دوزخ پاداش عادلانه ای است که در مقابل اعمالی که آدمیان در طی زندگی خویش مرتکب شده اند داده می شود. و اگر آدمی واجد آزادی اراده نمی بود و نمی توانست بین بد و خوب یکی را انتخاب کند و بالتجمل مسئولیت افعال خویش را نمی داشت - وجود بهشت و دوزخ خود ظلم بزرگی محسوب می شد. لازم به تذکر نیست که معتزله مرهبات و نعمات بهشت و عذاب دوزخ را به معنی ظاهری و مادی، آنچنانکه مسلمانان صد اسلام درك می کردند، تلقی نمی نمودند. چنانکه گفتیم، در مورد آزادی اراده، معتزله پیرو قدریه بوده اند و بدین سبب معتزله را قدریه نیز می خوانند، یعنی کسانی که برای آدمی قدرت کامل فایده قدرت حکمفرمایی بر افعال

و اعمال خویش. اما مسلمانان سنی معتزله را در ضمن بحث و مشاجره مشرک می‌خواندند، زیرا که گویی ایشان آدمی را آفریننده مقتدر افعال خویش می‌دانند نه خدا را و بدین طریق وجود خدای واحد را انکار و خدايان ببار را اقرار می‌کند (چون آفرینش افعال و اعمال انسانی را که صفت خدای است به آدمی منتقل کرده‌اند).

۳/ اصل وعد و وعید - یعنی اصل مکافات و پاداش افعال این جهانی در جهان بعد از مرگ. این، اخلاق عملی است و تعالیمی است درباره گناهان صغیره و کبیره. طبق این تعالیم، خداوند از طریق قرآن کسانی را که مرتکب گناهان صغیره شده‌اند نصیحت می‌کند و آنان را که به ارتکاب کبیره آلوده گشته‌اند تهدید می‌کند. ضمناً معتزله تشبیه خداوند را به آفرینشگری (یا آنرودومورفیزم) را در شمار گناهان کبیره می‌دانند.

۴/ اصل المترتبة الترئین - درباره معنای این اصل قبلاً سخن گفته شد^۱.

۵/ اصل امر بمعروف و نهی از منکر - مفهوم این اصطلاح قرآنی آن است که سرانجامه اسلامی (پادشاه اسلامی که به همان معنی است) باید دقیقاً به مسلمانان بگوید که چه اعمالی جزء وظایف ایشان است و کدام ممنوع. عملاً این اصل به امام (به معنی رئیس جامعه و دولت اسلامی) قدرت روحانی و غیر روحانی یا دینی و دنیایی نامحدودی عطا می‌کرده - البته در حدود حقوق اسلامی. معتزله این اصل را چنین تعبیر می‌کردند: «امام - خلیفه» حق دارد حتی موظف است نه تنها به یاری زبان و دست، بلکه با شمشیر نیز اساس «ایمان را تحکیم بخشد» و به عبارت دیگر باید دین را نه تنها با تبلیغ شفاهی و کتب استوار و برقرار کند بلکه به وسیله تعقیب همه مرتدان به این عمل مبادرت ورزد. بدیهی است در این مورد معتزله معتقد بودند که اصولاً ایشان باید بر حق و مقبول دولت زمان و برای كافة مسلمانان اجباری شناخته شود. لذا اینجاست که مشهود است که معتزله با وجود عقیده ایشان به استیلاجات عقلی (راسیونالیسم) طرفدار آزادی معتقدات دینی نبوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به سرنوشت تاریخی معتزله و اینکه چه بر سر ایشان آمد. در دورانی که عباسیان علیه امویان نهضتی برپا داشته بودند (ربع دوم قرن دوم هجری) معتزله گروهی از طرفداران بنی عباس را تشکیل می‌دادند. نخستین خلفای عباسی، گرچه اصول معتزله را قبول نکردند ولی از تعقیب و ابداء ایشان نیز دست باز داشتند و این فرقه می‌توانستند تعالیم خویش را انتشار داده تبلیغ کنند، و به عوطف پردازند و مکانی نخست در بصره و بعد در کوفه و بغداد و

شیراز و نیشابور و دمشق و قسطنطنیه (مصر) و بلاد اسپانیای عربی (اندلس) ایجاد نمایند. فعالیت وسیعی که در زمینه ترجمه از زبانهای یونانی و سریانی به عمل می آمده و انتشار فلسفه عهد باستان در سرزمینهای خلافت نیز به سود معتزله بوده، زیرا که در نتیجه مطالب جدیدی طرح شد که روحانیان و علمای پیشین مذاهب سنی، قادر به پاسخ دادن به آنها نبودند. اما معتزله به پاسخ گویی به مطالب فوق پرداخته و فعالیت لای خویشت را نه تنها در زمینه الهیات و حقوق، بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز توسعه دادند. مکاتب معتزله در بصره (سران عمل آن عبارت بودند از: ابو هذیل محمد الملاف متوفی به سال ۲۲۷ هـ، نظام متوفی در حدود سال ۲۳۱ هـ، و شاگرد او جاحظ متوفی به سال ۲۵۶ هـ که نه تنها همچون عالم به علم الهیات بلکه مانند دانشمندی که جامع علوم عصر خویش بوده نامدار است و به ویژه تألیف مهمی در حیوان شناسی دارد) و بغداد (جعفر بن مباشر متوفی به سال ۲۳۲ هـ، جعفر بن حرب متوفی به سال ۲۳۶ هـ) شهرت بسزایی داشته، و تحصیل کرده ترین افراد جامعه فتردالی دوران خلافت را گرد آورده بودند.

در زمان مأمون هفتمین خلیفه عباسی (از ۱۹۸ تا ۲۱۸ حکومت کرد) منصب معتزله رسمیت یافت و منصب دولتی خلافت گشت. انگیزه مأمون در این اقدام علل سیاسی بوده. اکثر سنیان، و بر روی هم اعراب، از استقرار مأمون، که برادر خویش امین را به باری بزرگان ایرانی سرنگون و مقتول ساخته بود، ناراضی بودند. مأمون خواست به شیعیان میانبرو تکیه کند^۱، ولی این امر با مقاومت و مخالفت شدید سنیان و حتی قیام مسلحانه در بغداد و دیگر نواحی عربی مواجه شد. بدین سبب مأمون بالاچاره روش خویش را به یکباره تغییر داد و اتحاد با شیعیان را برهم زد و به بغداد بازگشت (سال ۲۰۴ هـ)^۲.

مأمون می کوشید تا مذهبی واحد و اجباری برای همه مسلمانان مقرر سازد. این روش به ویژه بدان سبب ضرورت داشت که مخالفان سیاسی خلافت در زیر لقای دین اقدام می کردند و نهضت های خلی - که از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشده بودند - در زیر لوای خوارج و با شیعیان و گاه هم خرمدینان وقوع می یافتند.

خلیفه معتقد بود که برای فرونشاندن نهضت های مردم^۳ و پایان بخشیدن به مخالفت بخشی از بزرگان فتردال، استقرار منصب واحد دولتی ضرورت دارد.

چنین سیاسی در اسلام تازگی داشت و بدعت گونه ای بود. در قلمرو اسلام در طی دو قرن نخستین، عقاید و آراء و مکاتب و تمایز حقوقی گوناگون به وجود آمده و گنشته از شیعه و خوارج از میان اهل سنت نیز مذاهب گوناگونی مانند حنبلیان و مالکیان و حنفیان و شافعیان و غیره برخاسته که با

۱- مجموع خود به ضل دم. ۲- مأمون در معین سالهای حکومت خویش، در حرمان زندگانی می کرد و حتی از ظاهرین در بنیاد بیم داشت. ۳- در زمان مأمون بود که در آذربایجان و غرب ایران آتش قیام مظهر خرمدینان در تحت قیادت بابک افروخته شد (۲۰۱ تا ۲۲۳ هـ).

یکدیگر مباحث و مناقشه و مخاصمه داشتند. و چون در اسلام بر خلاف مسیحیت کلیساهای جامع وجود نداشت که در مسائل دینی تصمیمات واجب‌الاطاعه برای همگان اتخاذ کند، در آن دوران تشخیص اینکه کدام عقیده بر حق است و کدام ارتداد شمرده می‌شود دشوار بود. اصول لایتنبری که دقیقاً مدون شده و همچون اصولی بر حق، مورد قبول دولت باشد وجود نداشت.

معتزله نخستین کسانی بودند که علناً اصل وجود يك منصب دولتی را، که برای همه مسلمانان اجباری باشد، اعلام داشتند و تعصب کسانی را که دیگرگونه فکر کنند لازم شمردند. این اصل از ویژگیهای جامعهای خودتالی است. ادیان جامعهای بر عدلاری و از آن جمله ادیان انقلاطی «هلنی - رومی» تا این حد انحصار جو نبودند و همزیستی ادیان و مذاهب مختلف و مدافعا با آنها راجایز می‌شمردند (البته در حدود معینی)، اما در عهد خودالیزم اصل وجود دین واحد و مشترك همراه با اصول لایتنبر و مدون و اجباری برای همه در سرزمینهای مسیحیان و مسلمانان مورد قبول و شناسایی واقع شد.

خلیفه مأمون تعلیمات معتزله را همچون منصب دولتی بتلنصب پذیرفت که مدون‌ترین و منظم‌ترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذاهب دقیق‌تر بوده و با روح اندیشه‌های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می‌رسیده. قبیلهان مذاهب سنی بالکل در امر گردآوردن احادیث و بحث و دعوی بر سر مسائل ناچیز شرعی مستغرق شده بودند، و عقاید بسوی و کهنه ایشان مطالب و نیازمندیهای فرهنگی فشرع‌الی و تحصیل‌کرده خودال و شهریان سرزمینهای خلافت را راضی نمی‌کرد، و حال آنکه تعلیمات معتزله این حوایج را بر آورده می‌ساخت. صرف نظر از این مراتب، تعلیمات معتزله درباره آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد افعالشان، در آن دوران که نهضت‌های خلق شملت گرفته لردان خلافت را متزلزل کرده بود، اهمیت سیاسی تازه‌ای کسب کرد؛ شرکت کنندگان در قیامها دیگر نمی‌توانستند گفت که اقدام ایشان را خداوند از پیش مقدر و مصلق ساخته و به اراده خودشان نیست.

مأمون تعلیمات معتزله را بر حتر از دیگر مذاهب دانسته، ایشان را در تحت حمایت دولت قرار داد و به مردم توصیه کرد که اصول معتزله را بالتمام و بالاقل «اصل توحید» را که حاوی روحانیت مطلق خداوند و غیر قدیم بودن و مخلوقیت قرآن است بپذیرند. اصل لایتنبر اخیر الذکر اهمیت ویژه‌ای داشته زیرا معتزله قبول قدیم بودن و غیر مخلوقیت قرآن را به معنی پذیرش پنهانی خدای دوم تلقی می‌کردند و به عبارت دیگر شرک می‌دانستند و شرک گناه وحشت‌انگیزی بود.

فرمان مربوط در سال ۲۱۲ هـ (۸۲۷ م) صادر شد. در سال ۲۱۸ هـ. فرمان تازه‌ای صادر شد که همه قاضیان و علماء و قبیلهان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند. و هر کس از قبول اصول معتزله امتناع ورزد محکوم به تبعید شود. اداره ویژه‌ای به نام «محنه» که گونه‌ای

از انگیزه‌یون پامحکمه نفیث عقاید بوده تأسیس شد^۱. وعده کبری برای بازجویی به آن اداره احضار شدند و از آن جمله بود امام احمد بن حنبل مؤسس مذهب حنبله. وی و پیروانش را به ناحیه مرزی کیلیکه تبعید کردند.

مذهب معتزله در عهد جانشینان مأمون - یعنی معتصم (که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ هـ. حکومت کرد) مذهب رسمی دولتی باقی ماند. در مورد تألیفاتی که برضد معتزله بوده سانسور برقرار شد. قتیهان و کارمندیانی که اصل لایتغیر مخلوقیت قرآن را قبول نداشتند از کار برکنار و مجازات می‌شدند. در سال ۲۱۹ هـ. ابن حنبل مجدداً برای بازجویی احضار شد و به مجازات نازیانه محکوم گردید. سرانجام کار به جایی رسید که در سال ۲۳۱ هـ. هنگام مبادله اسیران میان خلیفه و دولت یزانیس کارمندان خلافت از همه اسیران مسلمانی که از یزانیس بازگشته بودند بازجویی بعمل آوردند و همه کسانی را که به مخلوقیت قرآن اذعان می‌کردند و اقرار می‌نمودند که خداوند در زندگی آنجهانی نیز نادیدنی است (با به عبارت دیگر منکر نشیه شدند) پذیرفتند، و هر کس که این اصول لایتغیر معتزله را قبول نکرد به خاک یزانیس بازگردانده شد^۲.

به رغم این اقدامات جابرانه و اعمال فشار، تعلیمات معتزله فقط مورد قبول قشر عالی و تحصیلکرده قسودال و شهریان واقع شد. و تمیزات عقلایی معتزله در میان قشرهای وسیع مسلمانان نارضایی شدیدی برانگیخت. قتیهان مذهب برضد آن برخاستند. خلیفه متوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ. حکومت کرد) بسا در نظر گرفتن مخالفت ایشان جانب مذهب سنی را گرفت. وی نخست هرگونه بحث و دهوایی را بر سر متون قرآن منع کرد (۲۳۶ هـ) و زان پس (۲۴۷ هـ) اصل مخلوقیت قرآن را به معتزله ارتداد اعلام نمود، و احمد بن ابی دلود قاضی القضاات را که از معتزله بود معزول کرد. و مذهب سنی بهاری دیگر مذهب رسمی گردید.

با این وصف متوکل و جانشینان وی اصل تعقیب و ابداء مرندان را که مقبول معتزله بوده حفظ کردند. فقط مفهوم ارتداد تغییر یافت و این بار خود معتزله مرند شناخته شدند. خروج و شیعیان نیز مورد تعقیب قرار گرفتند. بنای مرفد امام حسین (ع)، امام سوم شیعیان، در کربلا منهلمند. ظلمه استاجات عقلی (راسونالیزم) نیز مورد تعقیب قرار گرفت. «زندیقان» - یعنی خرمندینان و مانویان و یدینان (دهریان) - مورد فشار و زجر و آزار واقع شدند.

حتی نمایندگان و افراد ادیبانی که فقه اسلامی مدارا با ایشان را لازم می‌داند - یعنی مسیحیان و یهودیان - گرفتار تفتیقات سخت شده بودند؛ از خلعت در دستگاه دولت ممنوع بودند، حق سوار شدن بر اسب نداشتند، مجبور بودند علامات مشخصه‌ای (وصله) بر لباس داشته

۱ - محنة، کلمه ایست عربی یعنی «آزمایش» (ایمان) از فعل «معن» به معنی «آزمودن» این کلمه از لغات سنی نیز به کلمه «انگیزه‌یون» (به لاطینی inquisitio) که معنی «لوی؟» «لاعتیق» است نزدیک است.

۲ - شرح آن در طبری، سری ۲ ص ۱۳۵۱ - ۱۳۵۲.

باشند و بر سر دخانه‌هایشان تصویر ابلیس را بکشند و امثال آن به‌دین طریق اسلام رسمی به طور روزافزونی شیوه ملای را در برابر ادیان دیگر به‌تدریج تقلیل داد و محدود کرد.

ولی بنیان پیش از همه به تعقیب و زجر کسانی که «مرتد» می‌خواندند (که معتقدات ایشان برای نهضت‌های خلق به منزله پرچمی بوده) یعنی خوارج و شیعیان و خرمدینان پرداخت. از آن جایی که معتزله نماینده فشرع‌عالی و تحصیل‌کرده طبقات حاکمه بودند، همواره از توده‌های مردم‌کاره می‌گرفتند و به‌صورت محظوظات محدود و محدود باقی می‌ماندند، و بدین سبب تعقیب ایشان چندان شدید و بیرحمانه و با دایم و مستمر نبوده. گاه احوال فشار مانند آتشی که شعله کشد نیز تر می‌شده - مثلاً در ایران در عهد سلطان محمود غزنوی (از ۳۸۸ تا ۴۲۱ حکومت کرد) و نخستین سلطان سلجوقی طغرل یک (از ۴۳۰ تا ۴۵۵) - و بعد فرو می‌کشید.

بدین سبب در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله نه تنها کماکان در بصره (در رأس آن جبائی متوفی به سال ۳۰۲ هـ و پس از او فرزندش ابوحمید عبدالسلام متوفی به سال ۳۲۱ هـ بودند) و بغداد وجود داشته، بلکه تعلیمات ایشان به‌سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه نیز بسط و انتشار می‌یافته. مشهورترین عالم معتزله مکتب بصره در قرن چهارم هجری، به نام قاضی عبدالجبار در سال ۳۶۱ هـ به‌سوی نقل مکان کرد و مکتب معتزله را در آن شهر تأسیس نمود. در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله در قریسین (کرمانشاهان) و اصفهان و نیشابور و برخی بلاد دیگر خراسان و مکرگان و نسف (نخشب) و خوارزم نیز وجود داشته. در قرن‌های پنجم و ششم هجری، مکاتب معتزله ایران کماکان برپا بودند. زمخشری خوارزمی آخرین عالم بزرگ معتزلی بوده^۱. مکتب معتزله مدتها پس از مرگ زمخشری نیز در خوارزم وجود داشته. جماعت‌های معتزله در ایران و خوارزم به‌هنگام هجوم ویران‌کننده مغولان سخت زیان دیدند و سرانجام در طی قرن‌های هفتم و هشتم هجری، بالکل نابود و محو شدند. ضمناً باید گفته شود که حماد بن مستوفی قزوینی در جغرافیای ایران (نزهة القلوب^۲) در حدود ۷۲۱ هـ از معتزله هم‌دان یاد می‌کند.

ولی با اینکه اعتزال یا معتزلات معتزله، به‌صورت خالص از میان رفته بوده مع هذا افکار ایشان زندگی را ادامه می‌داد. مثلاً بعضی حتی علمای سنی نیز تشیه را بدکردند (گرچه غالباً فقط لفظاً رد می‌کردند)^۳. اندیشه‌های عمده و اصلی معتزله، یعنی رد تشیه و اعتقاد به اصل مخلوق بودن قرآن و اصل آزادی اراده را علمای شیعه (و به‌ویژه شیعیان زیدیه) اخذ کرده و این افکار به‌پاری اهل تشیع وارد ایران شد. اینکه افکار مذکوره تا چه‌مدت در ایران، و آن هم نه تنها میان

۱- در باره وی رجوع خود به اصل سوره - ۲- ص ۱۷۱ هـ و مردم آجا اکثر معتزله و معتزله‌اند
۳- در این باره به اصل دهم این کتاب رجوع کنید

علما بلکه در محیط وسیع تر افراد تحصیل کرده، شیوع یافته بوده از اشعار فردوسی شاعر بزرگ پارسی گو و سراینده شاهنامه که شهرت جهانی دارد، و بی شک شیعه بوده، یداست:

ز نام و نشان و گمان بر نرست
نگارنده بر شده گوهرست
به یستندگان آفریننده را
نینی مر نجان تو (پادشاه) یسته را^۱.



«کلام» یا اسکولاسنیک اسلامی از قرن چهارم تا ششم هجری.

تقدیمی اولیاء الله در اسلام

چنانکه پیشتر گفته شد، معتزله در زمان متوکل محکوم و نکوهش شدند و مذهب قدیمی سنی که بر احادیث مبتنی بوده مجدداً همچون مذهب دولتی و رسمی قلمرو خلافت شناخته شد (سال ۲۳۷ هـ)، ولی معتزله همچنان برای اهل سنت خطرناک بوده ماند و سلاح نیرومند ایشان همانا شیوه استاجات عقلی بوده که از زرادخانه فلسفه اخذ شده بوده. در آن زمان سنیان هنوز اصول لایتنیر (دگماتیک) متون و منتظمی نداشتند. فقیهان علی العاده به قرآن و احادیث استاد می کردند و دیگر این شیوه نمی توانست عقول کنجکاو و متجسس افراد تحصیل کرده قرنهای سوم و چهارم هجری را راضی کند. لزوم مبارزه با معتزله و فلاسفه آزاداندیش ايجاب می کرد که سنیان اصول لایتنیر تازه ای بسمیلان آورند و تنها به تعقیب و ایذاء مخالفان اکتفا نکرده، سلاح فکری و عقیدتی نیز علیه ایشان به کار بندند.

ولی مقدمه و زمینه اصلی ظهور الهیات جدید اهل سنت، همانا یثرفت جبریان تکامل فتوای سرزمینهای خلافت بوده. از پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری سرزمینهای مزبور - که ایران هم در شمار آنها بوده - وارد مرحله جامعه متکامل فتوایی شدند. ویژگیهای چنین جامعه ای به شرح زیر است: افزایش زمین داری فتوایی خصوصی اعم از مشروط و بی شرط به حساب اراضی دولتی، افزایش اراضی نیول - لشکری، تبدیل اکثریت قاطع دوسانیان به افراد مفید به زمین فتوایی، تشکیل شهر فتوایی با سازمان ویژه و فرهنگ شهری آن. ویژگی معتقدات جامعه ای متکامل فتوایی همانا تکوین اصول لایتنیر است که آلت و سلاح آن اسکولاسنیک است، یعنی فلسفه مبتنی بر استاجات خالص ظاهری منطقی - فلسفهای که هدف آن تسویه و ناپید تعلیمات دین حاکم بر جامعه است، از لحاظ نظری.

لغت «کلام» (عربی، به معنی لغوی «سخن» و اصطلاحاً به معنی «اصول لایتنیر، الهیات».

از «کلم» که یکی از معانی آن «سخن گفتن» است، مقایسه شود با کلمه یونانی «لوگوس» *Logos* به معنی «سخن، اندیشه، تعلیمات» (۱۹۳) اصطلاحی بوده که برای تعریف الهیات جدید، اسکولاستیک اهل سنت، به کار رفته. پیشتر اصطلاح «قبح» علم حقوق و الهیات هردو را در بر می گرفته (چنانکه گفتیم «الهیاتی» که تکامل نیافته و بدون نگشته بوده). خط فاصل روشنی میان حقوق و الهیات وجود نداشته و اصطلاح «قبح» در مورد عالم به قوانین و الهیات — هردو — اطلاق می شده. اکنون دیگر اصطلاح «قبح» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات به معنی اخص استعمال می شده. و قانون دان و مجتهد علم حقوق اسلامی را «قبحه» می نامیدند و کسی را که به اصل لایتنر دینی (دگماتیک) و الهیات می پرداخته «متکلم» می خواندند (که معنی لغوی آن «سخن گوینده، صحبت کننده» و معنی اصطلاحی آن «عالم الهیات» است). خط فاصلی میان الهیات و حقوق تعیین شد، ولی این تقسیم در اسلام هرگز صورت قطعی به خود نگرفت.

مؤسسان کلام، علمای الهیات قرن چهارم هجری، اشعری و ماتریدی شمرده می شوند (گرچه پیش از ایشان هم کسانی در این راه گام نهاده بودند). ابو الحسن علی بن اسمعیل الاشعری (متولد در بصره به سال ۲۶۱ و متوفی در بغداد به سال ۳۲۴ یا ۳۳۰ هـ) در آغاز معتزلی و شاگرد عالم معروف معتزله جبائی (نابندیش، متوفی به سال ۳۰۳ هـ) بوده، ولی بعدها به مطالعه احادیث پرداخت و بدین نتیجه رسید که اصول و مبانی اسلامی با معتزلات معتزله قابل گنجایش نیست. اشعری با معتزله قطع رابطه کرده به منصب شافعی گروید. ولی با وجود آنکه در مسائل حقوقی از شافعیان متابعت می کرد، در مورد الهیات اسلامی از خویشانش نظریاتی بدون ساخت که به نام وی (اشعری) معروف است.

اشعری برخلاف قبهان پیشین، در مقام دفاع از منصب سنی، نه تنها به فقر آن و احادیث استناد می نمود، بلکه به استنتاجات منطقی نیز توسل می جست. وی با اینکه سنگر منصب سنی را نرگه نگفته بود، بر عکس قبهان سابق، در مباحثه با معتزله از اسالیب خود ایشان استفاده می کرد و دلایلی را که از منطق و فلسفه اخذ کرده بود پیش می کشید ولی این دلایل در استدالات او مقام اصلی را اشغال نمی کردند و به هیچ وجه به صورت کوششی برای آشنی دادن نظرهای معتزله و اهل سنت نبوده، بلکه فقط تشبیهی به شمار می رفت برای استفاده از اسلوب استدلال معتزله به منظور تیرنه و تأیید منصب سنی. اصول اشعری بر روی هم سخن محافظه گرانه است و هیچ گونه سازی و ابا معتزلات و اصول معتزله جایز نمی شمارد. اشعری آگاهانه می کوشید تا حتی المنقول

۱- در باره اشعری و اشعریان رجوع شود به:

D. B. Macdonald. Development of Muslim theology من ۱۹۲ — ۱۸۶، ۲۱۲ و ج ۲
W. Spitta. "Zur Geschichte Abu — l — Hasan's al — Ash'ari"; M. A. Mehren. Exposé de la réforme de l'islamisme commencée par el — Ash'ari.

از استاجات علمای قدیمی سنی دور نشود، به ویژه با میل وافر به عقاید محافظه کارترین عالم
اهل سنت و جماعت یعنی ابن حنبل استاد می کرد (و این تصادف محض نیست) و نظرهای او را با
دلایل عقلی و منطقی مسلح می ساخت. و. و. بارتولد درباره وی چنین می گوید: «استدلالات
اصولی اشعری نه گواه حق فکر وی است و نه زرفای معلومات ظنی او»^۱.

معروف است که اشعری مؤلف پرشمری بوده. ابن عساکر، مورخ قرن ششم هجری، فهرستی
از ۹۰ تألیف اشعری آورده. دیگران ۳۰۰ تألیف به وی نسبت می دهند. ولی شمار معدودی از
آنها به دست ما رسیده. ل. بروکلمان فقط شش تألیف اشعری را یاد می کند^۲.

اشعری در ضمن دفاع از اصل ازلت و غیر مخلوق بودن قرآن، این عقیده خود را با دلایلی
از منطقی مسلح می سازد (مثلاً: آفریدگار با کلامش که قرآن باشد جاویدان است). اشعری کوشیده
است تا اصل تقدیر را با اصل مسئولیت آنجهانی آدمی در مورد افعال خود آشتی دهد و
ینابین طرفداران تقدیر بلا شرط (جبریه) و هواخواهان آزادی اراده آدمی (قدریه^۳) قرار گیرد.
اشعری بین مفهوم «قضاء» (کلمه عربی - فارسی، بمعنی لغوی حکم و نصیب و محکمه،
و حکم الهی، از «قسی» بمعنی «حکم کردن، محاکمه کردن») و «قدر» تفاوت قائل است. به
گفته اشعری «قضاء»، همانا اراده آفریدگار و علم و احاطه کمال او و رابطه لازمال او با اشیا است. در
صورتی که «قدر» بمعنی منشأ ویدایش اشیا است به اراده آفریدگار. «قضاء» عبارت است از حکم
و نصیب جاویدان و عالمگیر و عمومی آفریدگار درباره عالم کاینات، ولی «قدر» عبارت است
از به کار بستن حکم و نصیب مزبور در زمان، در مورد افراد آدمی. به گفته اشعری آفریدگار آدمی
را با افعال آینده او و توانایی انجام دادن آنها آفریده است. این آفرینش، اراده آفریدگار است.
ولی آدمی که واجد دراکه فردی آفریده شده می تواند اشیا و اعمال مربوطه را کسب کند. آدمی
به سبب این اکتساب (عربی، از «کسب» که یکی از معانی آن «از آن خود کردن» است) افعال و
اراده بر تکاب آنها را از آن خود می داند و به خویشی نسبت می دهد و حال آنکه در واقع این
افعال نتیجه اراده خلایق آفریدگار است که در مورد هر فرد آدمی تجلی کرده. بدین طریق
آدمی عمل اراده الهی را از آن خود می شمارد و این «اکتساب» او را بر آن می دارد که بشمارد
آزادی اراده و آزادی انتخاب میان افعال گوناگون را داراست. این است منشأ اندیشه وجود
آزادی اراده آدمی [۱۹۴].

این استدلال اشعری منطقاً هوشمندانه به نظر می رسد، ولی از لحاظ فلسفی به هیچ وجه قانع
کننده نیست، زیرا عقیده جبریه را دایر بر اینکه آدمی آلت بی اراده ای است در ید اراده الهی

۱- و. و. بارتولد. اسلام، ص ۷۵. G. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ۱۹۴ - ۱۹۵ کتاب «الأبواب من اصول الدیانة» را که در عهد آحاد خنصرستان (همال
۱۳۲۱ هـ - ۱۹۰۳ م) چاپ شده بروکلمان در شمار تألیفاتی که بدون شک و تردید به اشعری ملحق دارد ذکر نکرده
است. ۲- در باره این اصطلاح رجوع خود به فصل هفتم این کتاب.

رد نمی‌کند. قضاء مطلب مشروح زیر را هم نعدد می‌کند و نه توجیه می‌نماید، باین معنی که: جگونه، آدمی که بهزعم اشعری فقط آزادی ابدیه موهومی دارد و در واقع آلت بی‌اراده‌ای بیش نیست، می‌تواند بهخاطر اعمال و افعال خویش مسئول باشد و بهجریان آنها شایسته بهشت یا دوزخ گردد؟ درگفته‌های اشعری مکافات و پاداش اعمال این جهانی آدمیان، در آن جهان هیچ بناو بایه اخلاقی ندارد زیرا که ارادۀ او را درصورت آن اعمال از طرف آدمی عامل مطلق می‌دانند. بدین سبب تفاوت اصولی میان نیک و بد مطلقاً قابل توجیه نیست و بالکل نافذ اهمیت می‌گردد. ولی درعوض عقیده اشعری بدین طریق می‌توانست با عقیده ابن حنبل و دیگر علمای سنت و جماعت سازش یابد.

اشعری در آن واحد اصل تشیه روحانیان محافظه کار پیشین و همچنین عقیده معتزله را دربارۀ عدم امکان، قائل شدن صفات زائده بر ذات در آفریدگار رد می‌کرده. ولی اشعری اندیشه تشیه را در مورد آفریدگار و قائل شدن صفات انسانی را برای او، بیشتر از لحاظ منطق ظاهری رد می‌کرده و نیاز نظر ماهیت. به گفته اشعری تصور «دست» و «روی» و غیره برای خدا فقط در صورتی جنبه تشیه پیدا می‌کند که شخص آگاهانه دست و روی و اعضای دیگر خداوند را مانند اعضای آدمی بدانند. ولی اگر به «روی» و «دست» و «چشم» خدا و «جلوس او بر تخت» ایمان داشته باشد و در صدد تفحص در معنی این کلمات قرآن بر نیاید و به «لا کیف» (۱۹۴) معتقد باشد، یعنی پرسش نکند و توضیح طلب ننماید، اعتقاد وی درست و دین او «بر حق» خواهد بود و در همین حال از «تشیه» و از «تعطیل» (که عقیده معتزله بوده و ایشان منکر صفات آفریدگار بودند (۱۹۵) - از کلمه عربی «عطل» که یکی از معانی آن «نافذ بودن» است) به دور است.

اشعریان «تشیه» (به آن معنی که اشعری آن را درک می‌کرده) و «تعطیل» هر دو را، ارتداد شمرده می‌شمردند. ایشان معتقد بودند که «تشیه» به بت پرستی و شرک منجر می‌شود، زیرا که مشرکین خدا را همانند انسان درمخلبه تصور می‌سازند. و «تعطیل» تصور آفریدگار را آنچنان بیرنگ و بی‌اثر و انتزاعی می‌سازد که تکامل منطقی «تعطیل»، شخص را به بی‌دینی می‌کشاند. اهل تشیه یا «مشبه» را مشرک و بت پرست خواندند و منکران وجود صفات برای خداوند یا «مطله» را بی‌دین نامیدند. ضمناً باید گفت شود که فرقه‌های ویرانگر به نام «مشبه» یا «مطله» وجود ندارند، هر اخواهان هر دو عقیده در میان پیروان مکاتب و مذاهب و فرق گوناگون دیده می‌شدند. اما نظر مکاتب و مذاهب مختلفه و علمای الهیات درباره اینکه «تشیه» و «تعطیل» چیست متفاوت بوده و حتی در این موضوع میان پیروان مذهب واحد مباحثاتی «بی‌گرفته» اشعریان مفهوم خاص خویش را درباره «تشیه» بدون مشخص داشته می‌گوشیدند این حیل را از اتهام «آدمی‌سان دانستن خداوند» تبرئه کنند و حتی وی را همچون مقامی نافذ لکلمه به منظور تکذیب معتضات «مشبه» و «مطله» معرفی نمایند. ولی علمای از علمای الهیات که بعد از ایشان آمدند

داین زمینه با اشعریان موافق نبودند. مثلاً ابن حزم که از ظاهریان بوده (قرن پنجم هجری) و خود مانند ابن حنبل قسری و محافظه کار بوده ابن حنبل را سرزنش می کرده که وی به کسانی که عقیده داشتند خلطوند جسم دارد نزدیک شمس است. و ابو عبد الله محمد بن الخوافزمی مؤلف دائرة المعارف مشهور «مفاتیح العلوم» (قرن چهارم هجری) اشعریان را صریحاً در زمره «مشبه» نام می برد^۱.

اشعری اظهار عقیده کرده که مسلمانانی که حتی مرتکب گناه «کبیره» شده باشند نیز از دایره مؤمنان بعدین بیرون نمی روند، و محکومیت مسلمانان به عذاب جهنم قطعی خواهد بود. و وساطت پیامبران نیز می تواند ارواح گناهکاران را از آتش دوزخ نجات دهد. بعدها اکثریت علمای سنی این عقیده را پذیرفتند.

اشعری محافظی از شاگردان خویش ترتیب داد که کار تدوین اصول وی را تعقیب کردند. مشهورترین پیروان اصول اشعری عبارت بودند از باقلانی (متوفی بمسال ۴۰۴ هـ) و اسفرائینی و عبدالملك جوینی ملقب به «امام الحرمین» (امام هردو شهر مقلین) و قشیری و غزالی (سه شخص اخیر از مردم خراسان بوده و در قرن پنجم هجری می زیستند و در همین حال عارف نیز بوده اند). اصول اشعری را پیروان مذهب شافعی پیش از دیگران پذیرفتند. در ایران که مذهب شافعی شیوع وافر داشته، اصول اشعریان حتی در قرن چهارم هجری، مواضع استواری را تسخیر کرد. ولی در دیگر سرزمینهای اسلامی اصول مزبور به درم جنبه عمومی محافظه کارانه آن، مورد مخالفت قرار گرفت و بدین سبب انتشار آن چندان سریع و موفقیت آمیز نبوده. حنلیان (به درم احترامی که اشعری برای استاد و معلم ایشان یعنی ابن حنبل قائل بوده) علناً به دشمنی با اشعریان برخاستند. در عهد نخستین سلطان سلجوقی، یعنی طغرل یک، که ایران را مخر ساخت (از ۴۳۰ تا ۴۵۵ حکومت کرد)، اشعریان مرند اعلام شدند و مورد تعقیب قرار گرفتند. و در زمان البارسلان جانشین آن سلطان (از ۴۵۵ تا ۴۶۵ حکومت کرد)، نظام الملك وزیر مشهور که خود شافعی مذهب بوده سلطان را قانع ساخت که اشعریان پیرو مذهب حقه هستند و موفق به دفع تعقیبات از ایشان شد. بهرور زمان «کلام» اشعری در همه سرزمینهای سنی نشین^۲ مورد قبول واقع گشت و در ایران استوار و برقرار گردید.

یکی از علمای حنفی، به نام ابو منصور محمد بن محمود الماتریدی، ملقب به متکلم السمرقندی، که درباره تاریخ زندگی وی تقریباً چیزی معلوم نیست (متولد در قریه ماترید نزدیک سمرقند و متوفی بمسال ۴۳۳ هـ) همزمان با اشعری، ولی به طور مستقل، اصول کلام خویش را تدوین و

۱- رجوع فرود به: R. Strothmann. Tashbih. در آن کتاب منابع و مآخذ نیز اشاره شده است.
 ۲- از آن جمله تعلیمات اشعری، اصول و معتقدات رسمی بهشت المودویه در مغرب و اسپانیا در قرن پنجم هجری بوده.
 ۳- سال تولد وی معلوم نیست.

متنم ساخت. از تالیفات وی «کتاب تأویلات قرآن» مشهور است. اصول کلام وی فقط اندک تفاوتی با کلام اشعری دارد. پرو کلمان می گوید: «تفاوت میان عقاید ایشان مهم نیست و بهر تقدیر لعیت اصولی آنها مانند اختلافی که بین حنفیان و شافعیان وجود دارد نمی باشد»^۱. طسای سنی ۱۳ قمره اختلاف میان دو مؤسس کلام برمی شمردند، شش قمره «معنوی» و هفت قمره «لفظی»^۲.

ماتریدی به پیروی از معلم خویش ابوحنیفه، در موضوع تقدیر و آزادی اراده، برخلاف اشعری، معتقد است که اعمال بد آدمی (گناهان وی) گرچه به اجازه (اواذه) خداوند انجام می شود (و بدون اراده خداوند بالکل انجام پذیر نبوده) ولی به میل و رضای (رضوان) آفریدگار نیست. به گفته ماتریدی خداوند آدمی را با اراده آزاد با آزادی «اختیار» - افعال او که همان آزادی اراده است - آفریده. بدین سبب آدمی می تواند فلان یا بهمان عمل را به انتخاب آزاد خویش انجام دهد (افعال اختیاریه) و در مقابل آن اعمال، پس از مرگ پاداش می یابد، یا مجازات می شود. خداوند آدمی را در کارهای نیک پاری می کند ولی در کارهای بد رهاش می سازد و بدون آنکه ملاحظه کند مرتکب گناه را به حال خویش وامی گذارد. بدین طریق برای مشولیت اخلاقی آدمی به خاطر افعال وی بنا و پایه ای برقرار شد. ولی در این میان تضادی که بین اراده آزاد آدمی و جنبه مطلق قدرت خلاقه آفریدگار وجود دارد حل نگشت.

در موضوع آدمی سان بودن خدا و صفات آفریدگار، ماتریدی بان در عین حال «تشیه» و «تعطیل» را رد کرده، ترجیح می دادند عقیده خویش را به صورت سلی اظهار دارند و بگویند: در تصور وجود آفریدگار نمی توان حد و مرزی قائل شد، او را نمی توان اندازه گرفت و شمرد (یعنی نمی توان کمیت و شمار صفات او را معین کرد)، او را نمی توان تقسیم کرد (یعنی صفات او را جدا جدا در نظر گرفت)، او را نمی توان از اجزای مجزی از یکدیگر مرکب دانست (یعنی به صورت مجموع خواص و یا صفات معینی درمی خله تصور ساخت).

اصول ماتریدی همان مقبولینی را که اصول اشعری در میان شافعیان داشته، در محافل حنفیان پیدا کرد. به ویژه «کلام» ماتریدی بان در مشرق ایران (در خراسان) و آسیای میانه کمینب حنفی در آنجا انتشار داشته، فوق احراز کرد. به مرور زمان هر دو جریان «کلام» که بر روی هم به یکدیگر نزدیک بودند، در میان سیان، «برحق» شناخته شدند.

پروان هر دو مکب، در بحث بامترله، از سلاح خود ایشان - یعنی اسلوب خاص اهل اتر الواصطلاحات و دلایل فلسفی و منطقی آنان - استفاده می کردند، ولی صریحاً از فلاسفه مربوطه

نام نمی بردند و علناً به ایشان استاد نمی کردند. پیدایش کلام در سرزمینهای اسلامی واقع‌های است تاریخی که با نیکوبین الهیات اسکولاستیک (مدرسی) در ممالک کاتولیک اروپای غربی مشابهت دارد. در هر دو مورد از برخی گفتم‌های ارسطو که به نحو مطلوب دست‌کاری کرده بودند برای دفاع از دین استفاده شده بود، در هر دو مورد فلسفه را فقط آلتی برای حمایت از الهیات و تحکیم مبانی آن‌می‌شمردند (در غرب الهیات مسیحی و در شرق الهیات اسلامی). اسکولاستیکها با «مدرسیون» غربی عبارت «فلسفه خادم الهیات است» را (*Philosophia est ancilla theologiae*) به وجود آوردند. در خاور اسلامی نظر طم‌ای کلام در واقع و نفس‌الامر کاملاً با عقیده فوق مشابهت داشت. و در این میان نمایندگان کلام «برحق»، فلسفه و منطق را فقط برای تحکیم مبانی و تأیید اصول لایتنیر (دگماتیک) خویش مورد استفاده قرار می‌دادند. و از موضوع تجدید نظر در اصول مزبور از لحاظ فلسفه به هیچ وجه سخنی در میان نبوده. فرق اهل کلام با معتزله که برای چنین تجدید نظری بذل مسامحی می‌کردند، در همین است. بدین سبب عقیده بعضی از اسلام‌شناسان اروپای غربی که کلام را راه اصلاحی در اسلام می‌شمارند پایه و مایه‌ای ندارد. چنانچه اشعری و یاماتریدی را مصلح اسلام بخوانیم این نظری اساس خواهد بود و مانند آن‌است که توماس آکویناس، یا آلبرت کیر دامصلح مسیحیت غربی بدانیم.

غزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ هـ) دنبال کشته‌کار اشعری و بزرگترین نماینده کلام بوده. ابو حامد محمد بن محمد بن محمد طوسی غزالی^۱ (باغزالی) ایرانی بود و از مردم طوس و در نیشابور به تحصیل علم پرداخت و دروس عالم اشعری و صوفی معروف امام الحرمین جوینی را استماع می‌کرد. وی در جوانی با محافل اهل تصوف حشرونشر داشت ولی محیط مزبور در آن زمان چندان تأثیری در وی نکرد. وی بیشتر به الهیات وقفه می‌پرداخته ولی در غزالی جوان بر اثر مطالعه این دورشته روح شك و انتقاد بیدار شد، گرچه رسماً به مذهب شافعی که مذهب جوینی - استاد او بوده - گروید. پس از مرگ جوینی (۴۶۸ هـ) غزالی به بغداد سفر کرد و در زمرة اطرافیان خواجه نظام‌الملک (۴۰۹ تا ۴۸۵ هـ) وزیر مشهور سلطان ملک‌شاه سلجوقی و مؤلف «سیاست‌نامه» - که به فارسی نوشته شده - درآمد. غزالی در مباحثه چهره‌دستی خویش را ابراز داشت و در بسیاری از بحثها فاتح شد و شهرت عظیمی پیدا کرد. و کاروانهایی که بغداد را ترك می‌گشتند خبر ظهور این کوكب جدید عالم اسلام را به اكاف سرزمینهای اسلامی می‌بردند.

در سال ۴۸۲ هـ غزالی به مدرسی مدرسه نظامیه - یعنی دارالعلم مشهور بغداد که توسط نظام‌الملک وزیر تأسیس شده بود - برگزیده شد. در آن مدرسه ۳۰۰ تن از طلاب دروس غزالی

۱- طبع «کتاب‌الاساب» مسامی (لرن ششم هجری) نام وی از لریه غزال - زردت طوس - که خاندان او از آنجا برخاسته بوده، مأخوذ گردیده.

را استماع می‌کردند. وضع ظاهر او درخشان بود ولی در باطن خویشتن را بدبخت می‌دانست. به این معنی که چون کاملاً شکاک شده بوده (بعدها خود به این نکته اعتراف کرده) و ایمان به اسلام و خلا را اذ دست داده بوده نمی‌توانسته جهانبینی مثبتی برای خود ایجاد کند و در واقع با خویشتن در ناسازگاری بوده. غزالی با سعی تمام فلسفه‌های گوناگونی را مطالعه می‌کرد و هیچ‌یک از آنها رضای خاطر آشفته او را فراهم نمی‌نمود و حتی در امکان شناخت حقیقت موضوعیه یا ایزد کثیف از روی فلسفه شك داشت. وی این نظرها و عقاید خویش را پنهان می‌داشت و کماکان فقه شافعی را تدریس می‌کرد و رسایی علیه تعلیم‌یون (فرمطیان^۱) و اسماعیلیان و غیره متشر می‌کرد. بعدیگر سخن، به ناچار دورویی پشه ساخته بود و در زیر نقاب دفاع از مذهب سنی سخن می‌گفت.

وی از مبارزه ددونی و نارضایی اخلاقی از کارهای خویش در رنج بود. او نجسات فکری و سیر تکامل جهانبینی خویش را با چیرمدستی عظیمی که در روانشناسی نشان داده در رساله «المتفمن الفضال» (نجات دهنده از گسستگی) به رشته تحریر در آورده است. پس از چهار سال (از ۴۸۴ تا ۴۸۸ هـ) مطالعه و جستجو برای کشف حقیقت به یاری فلسفه‌های گوناگون، چون رضایت خاطرش از آگوستینی سیزم^۲ - که حاصل فلسفه عقلایی (راسیونالیستی) وی بوده - حاصل نگشت و نتوانست بر شك فلسفی خویش غالب آید سرانجام به این نتیجه رسید که حقیقت موضوعیه (ایز کثیف) را بر مبنای استنتاج عقلی نمی‌توان شناخت. این استنتاج بدینانه وی را برانگیخت تا برای شناخت حقیقت از طریق احساس باطنی و اشراق و الهام رود و در این راه بکوشد. وی باری دیگر به مطالعه صوفیگری پرداخت و حال آنکه در عهد جوانی از این طریقت روی برگردانده بود - ولی اکنون نجات و فلاح خویش را در آن می‌دید. به گفته غزالی در فاصله ماههای رجب و ذوالقعدة سال ۴۸۸ هـ وی بحران ددونی شدیدی را گذرانید. روحیات عرفانی و صوفیگری که به نظر می‌رسید ترکشان گفته بود (ولی ظاهراً) و در واقع در نهاد وی خفته بودند، و به ویژه ترس از عذاب جهنم که انتظار کفار و بی‌ایمانان است و از کودکی به وی تلقین شده بود، با نیروی نازمای وجودش را فرا گرفت. صوفیگری ایمان دینی را به وی بازگرداند. و او «شکست نفس» را تحمل کرد و احساس کرد که باید زندگی خویش را بالکل تدبیر دهد.

وی کرسی مدرسه نظامیه را به مجدالدین احمد غزالی برادر خویش سپرد و از موقع و مقام محترم و ثروت امتاع و رزید و پنهان از خویشان و دوستان بغداد را در کسوت ددویشان

۱- درباره ایمان به فضل بازدم این کتاب رجوع شود. ۲- آگوستینی سیزم: فی امکان شناخت کائنات و اسباب و انتظام آن. - ۲

نزلت گفت. غزالی یازده سال به سیاحت پرداخت و در قراردادی و اختیاری و ریاضت و سیر افس و آفاق و سبلای برای آرامش روحی و استواری جهانی جدید خویش می جست. وی به همکه ویتالمقلس و دمشق و اسکندریه و دیگر جاها سفر کرد و دو سال در کوههای مجاور بیتالمقلس عزلت گزید. زندگی زاهدانهای داشت و در آن سالها بزرگترین تألیفات خویش را نوشت. غزالی در سال ۴۹۹ هـ فعالیت را از سر گرفت و در دمشق و بغداد به تبلیغ پرداخت و به دعوت لخرالملک وزیر، فرزند نظامالملک، در مدرسه نظامیه^۱ نیشابور درس گفتن آغاز کرد. ولی چیزی نگذشت که تدریس را ترک گفته با چندتن از شاگردان در خانقاهی که در زادگاه خویش - طوس - بنا کرده بود عزلت گزید و در ماه جمادی الاولی سال ۵۰۵ هـ در آنجا در گذشت.

بدین طریق غزالی آبلار^۲ - ی مسلمان بوده که بعد به گونهای سن فرانوادامیز^۳ مسلمان مبدل شد. تغییر عقیده او از شك و آگوستیسیزم و گرویدن بدین و هرفان و تصوف تأثیر بزرگی در هم عصران وی داشته. معینا حتی در زمان حیات وی نیز برخی کان درصداقت این تغییر عقیده شك داشتند. وی می گفت که چون غزالی در جوانی توانسته بوده - بدون آنکه به نوشتههای خویش ایمان داشته باشد - با اسامعیلان و دیگر «بلدبنان» به بحث و دعوی پردازد، پس نوشتههای بعدی وی راهم می توان با تردید و شك تلقی کرد. جلس زده می شد که دست شستن وی از جهان و فرار از بغداد شاید به دلایل سیاسی بوده، زیرا که پیش از فرار او در سال ۴۸۸ هـ سلطان برکیارق سلجوقی هم خویش تنش را که در مبارزه بر سر تخت و تاج رقیب وی بود بر کنار و هلاک کرد. و پیش از این واقعه مستظهر خلیفه عباسی (که از لحاظ نظری امیر و سرور همه سلاطین اسلامی شمرده می شده، ولی عملا قدرتی نداشته فقط حکومت شیخ آسایی را واجد بوده) از تنش حمایت می کرد. بدین سبب غزالی که در میان اطرافیان خلیفه مقام نمایانی داشته و مشاور وی بوده، شاید از انتقامجویی برکیارق یمناک بوده است. ضمناً می گفت که بازگشت غزالی به بغداد اندکی پس از مرگ سلطان برکیارق در سال ۴۸۹ هـ صورت گرفت.

غزالی میراث ادبی بزرگی از خود باقی گذاشت. تقریباً همه تألیفات وی به زبان عربی نوشته شده. بر و کلمان فهرستی از ۶۹ اثر وی که به روزگار ما رسیده در مبانی الهیات و اخلاق

۱- این مدرسه راهم نظامالملک تأسیس کرده بود. ۲- بر آبلار - عالم الهیات و فیلسوف اسکولاستیک فرانسوی - متولد در نزدیکی لانت. مفتی به «الویر» و بدبختیهایش مشهور است. (۱۰۴۲-۱۱۴۲ م) - ۳- زاهد و عارف مشهور که گرامی به وحدت وجود داشته و مبلغ فقر اختیاری بوده. مؤسس لرقه زاهدان لرسمکن کاتولیک یا «برادران صخر» و از مردم ایتالیا بوده (۱۱۸۲-۱۲۲۶ م) - ۴.

و تصوف وقفه و ظننه و حتی شعر^۱ به دست می‌دهد. گذشته از اینها بسیاری تألیفات دیگتر نیز به وی نسبت داده شده. در میان سیان نفاذ کلمه غزالی، همچون بزرگترین عالم الهیات، قطب در سالهای آخر حیات وی مورد قبول واقع گشت و القاب افتخار آمیز محیی الدین^۲ و حجة الاسلام به او داده شد.

اعتبار و نفوذ کلام او پس از مرگش بیشتر شد و شهرت و عظمت علمای پیشین سنی را تحت الشعاع قرار داد. در پایان قرن نهم هجری، جلال الدین سیوطی، مفسر مشهور قرآن، چنین گفت: «اگر پس از محمد آمدن پیامبری ممکن می‌بود، بی شک او جز غزالی نمی‌بود».

تألیف عمده غزالی در مبانی الهیات و تصوف تحت عنوان «احیاء علوم الدین» (۱۱۰۶) در واقع بیان کامل اصول دینی است.^۳ این کتاب به دو بخش تقسیم شده که هر بخش شامل دو «ربع» است و هر «ربع» مرکب از ۱۰ کتاب. بعضی از قسمتهای این تألیف عظیم به زبانهای اروپایی ترجمه شده. به رغم آنکه اثر مذکور از لحاظ سبک انشا و ترکیب و تنظیم مطالب و شیوههای ادبی و دلایل منطقی با رسالات مبتدیان قبیله و متکلمان پیشین^۴ و «کوره» راههای کوریده علمای از خود راضی^۵ (سخنان ای. گولدنبهر) تفاوت فاحش دارد، مینما اندک اندک تقریباً همه علمای معتبر سنی آن را بهترین تألیف در الهیات شناختند. یک خلاصه عامه نهم این تألیف (بر خلاف تقریباً همه آثار دیگتر غزالی) به زبان فارسی تحت عنوان «کیبای سعادت» وجود دارد.^۶

از دیگتر تألیفات غزالی اندکی را در اینجا نام می‌بریم: «جواهر القرآن» در الهیات، «مشکوة الانوار»^۷ در مذاهب گوناگون و اینکه رأی و عقیده شخصی تا چه حد با ایمان بهمنصب «حق» قابل گنجایش است، «المفنون به علی غیر اهل»، «میزان العمل» درباره اعمال نیک^۸، «معیار العلم»، در منطق و اسلوب منطقی، نهات الفلاسفه^۹ علیه جریبانهای ظنی که در عصر مؤلف وجود داشته، «مقاصد الفلاسفه» که مقدمه‌ای است بر کتاب اخیر الذکر و شرح نظرهای فلاسفه در مسائل گوناگون^{۱۰}، دیگتر کتاب «المتن من الضلال» پیش گفته^{۱۱} که شرح حال

۱- درجوع خود به ام ۴۲۶-۴۲۹ T. I. C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur»
 ۲- معنی لنوی آن «زنده کننده دین» است. ۳- چاپ کامل این اثر در قاهره، ۱۲۸۹ هـ = ۱۸۷۲ م در چهار مجلد به عمل آمده. ۴- باب دیگتر سخن «تجلیای خورشیدی» هـ باب «انوار عرفانی» این عنوان از روی قرآن است سوره ۲۶، ۲۷ که استعاره «النور» برای خداوند به کار برده شده (کشف کون) مانند چراغی نور افشان. ۵- این رساله را آردا هانم پادشاهستان به زبان عبری ترجمه کرده و این ترجمه در ادبهای غربی منتشر شده. ۶- ترجمه آلمانی از Widersprüche der philosophen T. J. de Boer: «Destructio philosophorum» (لا الهی: تخریب فلاسفه) دیگتر ترجمه‌های نهات الفلاسفه (M. Asin Palacios. Sens du mot «tehasot» dans les œuvres d'al Ghazali et d'Averroes) درجوع خود به، ۸- در لرون وسطی ترجمه لائینی گودپالوی در ۱۵۰۶ م در ولز به چاپ رسید. ۹- یک ترجمه فرانسه از باربیه وینوار وجود دارد (JA, 7 ser, T.IX)

مدح آمیز مؤلف است.

غزالی در تألیفات خویش کوشید تا خویشتن را نو آور معرفی نکند و قضا حیات کثیف تعلیمات صدر اسلام - تعلیماتی که علماء و روحانیان بدفهمیده یا تحریف کرده بودند - بشناساند. ولی در واقع وی نیز مانند «پدران کلیسای مسیحی» مطالب فراوان از فیلسوفان و فلسفه‌هایی که افکار ایشان را رد می‌کرده، به‌وام گرفته. ت. د. بور^۱ می‌گوید: «در تعلیمات او دربارهٔ آفریدگار و عالم و نفس آدمی مطالب فراوان وجود دارد که با تعالیم صدر اسلام یگانه است و بخشی از آن مطالب از طریق مسیحیت و با یهودیت و بخشی نیز از طریق دوران متأخر اسلامی از حکمت هندوستان مأخوذ بوده»^۲.

غزالی نیک می‌دانت که اگر بخواهد جهانینی دینی هم سطح معلومات زمان خویش بر پایهٔ ظرافتهای اصولی (لایتنر یا دگماتیک) و خرده‌پناهی علمای الهیات و با سطعجوییهای قبیحانه، بنا کند این عمل تا چه حد بی‌پایه خواهد بود. وی به این نتیجه رسید که چنین جهانینی را بر پایهٔ فلسفه نیز نمی‌توان بنا کرد. غزالی یکی از هدفهای اصلی خویش را مبارزه با جریانهای فلسفی زمان خویش قرار داد و معینا هرگز نتوانست کاملاً از تحت تأثیر فلسفه آزاد شود. وی قطعاً کوشید برخی افکار فلسفی را با دفاع از الهیات خویش منطبق سازد، و با به عبارت دیگر فلسفه را به خدمت الهیات بگمارد. غزالی که دلایل علمای پیشین را در اغلب موارد ضعیف و تردید انگیز می‌شمرد، پایهٔ ایمان و جهانینی خویش را در عرفان و تصوف مشاهده می‌کرده. وی نیز مانند صوفیان ایمان شخصی و عاطفی را ترجیح می‌داده و شناخت آفریدگار را از طریق اخراق و احساس باطنی و «شهود» و «حال» ممکن می‌دانسته و ی‌چنین حالتی را واقعی و یک تجربهٔ باطنی می‌شمرد.

تا قرن پنجم هجری، تصوف در اسلام همچون جریان طلیحهٔ دینی، بیرون از مذاهب وجود داشته و قبیحان و متکلمان پیشین آن را قبول نداشتند و مورد ملامت قرار می‌دادند و یا نادیده‌اش می‌انگاشتند. ولی غزالی تصوف میانرو را با الهیات آشتی داد و وارد دایرهٔ جهانینی اسلامی (سنی) نمود. دربارهٔ صوفیگری خاص غزالی در فصل مربوط به تصوف سخن خواهیم گفت^۳. و اکنون به فلسفه و الهیات غزالی اشاره می‌کنیم.

چنانکه گفته شد یکی از هدفهای اصلی و عمدهٔ غزالی همانا مبارزه با جریانهای فلسفی زمان بوده. وی نخستین متکلم اسلامی بود که به مطالعهٔ اساسی فلسفه پرداخت. غزالی فیلسوفان را به «دهریون»^۴ (مادیون) و «طبیعیون» (مترادف کلمهٔ یونانی φυσικοί) و معتقدان به ماوراء

۱- T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam

۲- رجوع نمود به ص ۱۳۶

۳- یعنی فلسفهٔ باستانی. ۴- رجوع نمود به فصل ۱۲ کتاب. ۵- ایندازه از قرآن اخذ شد. سوره

۲۵، آیه ۲۲ به منضمهٔ آخر فصل دوم رجوع نمود.

طبیعت یا «الهیون» تقسیم کرد. وی سقراط و افلاطون و ارسطو و ارسطویان و نوافلاطونیان را در شمار گروه اخیر می‌شمرد. مؤلفان اسلامی قرنهای سوم و چهارم و پنجم و ششم هجری غالباً از دهریون یاد کرده با نفرت و انزجار از ایشان سخن می‌گویند ولی در باره معتقدات و نظرهای دهریون اطلاعی به دست نمی‌دهند. فقط می‌دانیم که دهریون منکر اندیشه وجود خداوند آفریدگار بودند و روح را که متعال از جسم باشد و همچنین لایزال و آزادی قبول نداشتند و ماده و عالم را قدیم و ابدی می‌دانستند. افراد دهریون بسیار بودند ولی اطلاعی از دهریون برجسته و با تألیفات ایشان در دست ما نیست. محتملاً تألیفات مزبور در زمانهای مختلف سوزانده شده. حلس زده می‌شود که معاصرین آن ادوار پروان چندین جریان فلسفی آزاداندیش را تحت عنوان «مشرک» «دهریون» می‌خوانده‌اند.

فیلسوفانی که غزالی به عنوان «طبیعیون» می‌خواند پروان طیفه طبیعی الخاطی بودند که به فیثاغورثیه می‌رسیده و با مطالبی مأخوذ از دیگر طیفه‌ها آمیخته شده بوده.^۱ اینان آفریدگار را علت نخستین آفرینش کاینات می‌دانند ولی معتقدند که عمل آفریدگار در کاینات به همین جا پایان می‌یابد و عالم کاینات زان پس طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود. آدمی گونه‌ای از آلات بیج در پیچ و اجد حرکت است و تفکر او بخشی از فعالیت وی را تشکیل می‌دهد و با مرگ پایان می‌پذیرد. این فیلسوفان لایزال روح (نفس) و زندگی آن جهانی را منکر بودند. انجمن مشهور اخوان صفا (عربی). معنی لغوی آن «برادران پاکی» یا «برادران رستگاری» است و گاه «دوستان وفادار» یا «برادران وفادار» ترجمه می‌شود (در قرن چهارم هـ. که به فرمطیان نزدیک بوده به طیفه طبیعیون پیوستگی داشته است)^۲ [۱۹۷].

فلاسفها به طبیعی یا «الهیون» پروان جریان فلسفی ارسطویان بودند، که در آن دوران تفوق داشته و با طیفه نوافلاطونی، دست‌کاری شده و باروح عقلی (راسیونالیستی) آمیخته شده بوده.^۳

کندی (قرن سوم هجری) و فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۳۴۹ هـ) و ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۹ هـ) و ابن هیثم (۳۵۵ تا ۴۲۷ هـ)^۴ از پروان این طیفه بودند. در گفتمانی ایشان مطالبی

۱- از آن جمله به مطالبی از توجهات عقلی (راسیونالیستی) نوافلاطونی آمیخته بوده. ۲- رجوع شود به T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam ص ۸۹-۵۲، ۷۶. رساله این ایمن از ۱۳۴۷ هـ ل (۱۹۲۸ م) در چهار مجلد در قاهره چاپ و منتشر شد (در باره فرمطیان به فصل یازدهم رجوع شود) ۳- از آن جمله فارابی و دیگر صاحب‌دگان این مکتب «الهیات ارسطو» (در ترجمه عربی «ابولوحیای ارسطو- خالسی») را در وایع از تألیفات ارسطو می‌دانند و حال آنکه این تألیف معمولی است که از محفل نوافلاطونیان بیرون آمده و بر «اشاد» یا عقاید کاتولیکین (قرن سوم م) مؤسس طیفه نوافلاطونی مبتنی است [۱۹۸] ۴- اروپاییان قرون وسطی او را آویسنا می‌نامیدند (avicenna- یعنی لایبنی مأخوذ از Aven Sina- عربی) هـ در باره این جریان فلسفی رجوع شود به T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam ص ۱۳۷-۹۰

از فلسفه مادیّت دیده می‌شود (۱۹۹). غزالی مکتب اخیرالذکر را، خطرناکترین رقیب مذهب اسلامی [سنی] می‌دانت. و بیشتر با ایشان بحث و مناقشه می‌کرده، گرچه همه نوشته‌های ایشان را یکجا رد نمی‌نموده و از ایشان به احترام یاد می‌کرده. غزالی علوم دقیقه را هم جزئی از فلسفه می‌دانت و شش «علم فلسفی» بر می‌شمرده، به شرح زیر: ریاضیات (به انضمام هیت و نجوم)، فیزیک (به انضمام طب و شیمی و حیوانشناسی و گیاه‌شناسی) منطق، اقتصاد، مابعدالطبیعه و اخلاق. غزالی ارزش معلومات علمی و به‌ویژه ریاضیات و منطق و فیزیک را قبول داشته و معتقد بوده که این علوم ضرورت دارند و نسبت به الهیات بی‌طرف هستند، ولی در فلسفه مابعدالطبیعه (یعنی در واقع در فلسفه مبتنی بر استیجابات عقلی - غیر تجربی) مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی است و «بددینی» و «ارتداد» است.

غزالی ضمن مخالفت با تعلیمات فلاسفه ارسطویی در باره ابدیت و کلمت عالم نوشته که چون فلاسفه مزبور عالم را در مکان محدود و در عین حال ابدی و قدیم می‌دانند تضادی در گفته ایشان وجود دارد زیرا که: هر کس زمان را لایتهای بی‌پایان باید مکان را هم بی‌انتهای شمارد. سپس غزالی چنین می‌گوید: ولی مکان و زمان حاصل نسبت متقابل تصوراتی است که آفریدگار در ما آفریده. لایتهای از آفریدگار ناشی می‌شود - آفریدگاری که علت و عمل در وجودش جمع شده. فلاسفه روشن بین (نوافلاطونیان و ارسطویان) علت را با اعمال آفریدگار و نفس و طبیعت ویشامد توجه می‌کردند و عمل آفریدگار را به فعل نخستین محدود می‌نمودند - فعلی که موجد آغاز عالم بوده. از لحاظ غزالی اراده آفریدگار، اصل است و پایه تفکرات وی درباره رابطه میان آفریدگار و عالم بر آن اصل قرار دارد. به گفته غزالی نیروی تأثیر اراده خداوند آفریدگار نمی‌تواند به حدود مکان و زمان محدود باشد، ولی آفریدگار خود می‌تواند عمل آفرینش خویش را در زمان و مکان محدود کند. فقط آفریدگار لایتهای وابدی است، اما عالم متاهی و غیر ابدی است.

غزالی تعلیمات نوافلاطونیان را که مورد قبول ارسطویان آن دوران و از آن جمله ابن‌سینا نیز بوده (و غلات صوفیه نیز آن را به صورت عرفانی اخذ کردند) یعنی «صدور» عالم از آفریدگار را رد می‌کند («صدور» اصطلاح عربی کلمه لاتینی *emanatio* یا «فیضان» است). طبق این تعالیم، عالم کاینات از وجود آفریدگار صادر گردیده، ولی نه در نتیجه اراده خلایق آزاد خداوند. «صدور» یا «فیضان» عالم از آفریدگار فعلی بوده که ضرورت طبیعی داشته و نتیجه اشباع و انباشتگی منبع اولیه شمرده می‌شده. مرحله‌های بعدی صدور یا فیضان همانا عقل کل، دنیای اندیشه‌ها (یا تصاویر همه اشیاء در اندیشه) و نفس کل، ارواح فرد فرد آدمیان، ماده اولیه و دنیای مادی بوده است. بدین طریق طبق اصل «صدور» یا «فیضان»، آفریدگار و عالم و آدمی فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که قانون طبیعی و

تاریخی آنها را به یکدیگر مربوط می‌سازد. بسط و تکامل منطقی این اصل به وحدت وجود منجر می‌شده - یعنی به قبول و حلت آفریدگار و عالم («وحدت وجود» ترجمه یونانی «پان تیزم» است. مرکب از کلمه یونانی $\pi\alpha\nu$ - به معنی «همه» و $\tau\epsilon\sigma$ به معنی «خدا»، که کلمه به کلمه «همه خدا» معنی می‌دهد). وحدت وجود می‌توانست به دو صورت درک و توجیه شود: یکی به صورت عرفانی (که نوافلاطونیان و غلات صوفیه آن را چنین درک کردند: «سراسر عالم تجلی نیروی واحد خداوندی است. عالم بالطبع خدایی است و در وجود خداوند زنده است».) دیگر به صورت عقلایی و در واقع آنچنانکه... آگاهان و پان آگاهان درک می‌کنند. (ارسطویان و نوافلاطونیان گراينده به سوی استیلاجات عقلایی، اصل صدور و یا فیضان را چنین درک می‌کنند: «آفریدگار همان عالم کائنات است با همه مناطق آن. بنا بر این آفریدگار جز طبیعت و نظم آن نیست. بیرون از عالم و طبیعت خدایی وجود ندارد [۲۰۰].) غزالی «مردود صورت وحدت وجود را رد می‌کند و می‌گوید که عالم نتیجه صدور یا فیضان نبوده بلکه ثمره اراده آگاهانه و خلافت آفریدگار است - آفریدگاری که عطش علی‌الانصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد.

اصل صدور یا فیضان منتهی و منجر به نفی مشیت الهی و رد عمل آگاهانه و عمل از روی قصد آفریدگار می‌گشت. به گفته غزالی مشیت و اراده و علم، صفات ابتدای حضرت باری تعالی هستند و نه تنها چنانکه ابن سینا می‌اندیشیده در پدیده‌های کلی تجلی می‌کنند بلکه در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر می‌شوند. اراده و علم آفریدگار همه پدیده‌ها را جزء به جزء و فرد به فرد در بر می‌گیرد و در همین حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد.

به نظر غزالی آفریدگار - خدای آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - موجودی است زنده، روحی است پاک و واجد آگاهی و شعور شخصی و آزادی اراده و عمل. غزالی در همین حال نظر «نشیه» را که خاص ارباب ساده لوحانه بوده و همچنین نظر «تعطیل» را که از آن متر له بوده - خدا را واحدی نامشخص و فاقد صفات می‌شمارد - رد می‌کند. به گفته غزالی خداوند دارای صفات بسیار است و لی بیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد. وی معتقد است که صفات تشبیهی خداوند که در قرآن ذکر شده (داشتن دست و چشمان و غیره) باید به معنی دیگری، به معنی عالی و صرفاً روحانی تعبیر شود. به گفته غزالی اراده و آگاهی و هوش و علم بر همه چیز، و توانایی مطلق و حضور در همه جا (بیرون از - مکانیت) و ابدیت و نیکی و محبت از صفات خداوند است. و آفریدگار که در همه جا حاضر است به مخلوقات خویش نزدیکتر از آن است که آن‌ها تصور کنند، نزدیکتر از «جبل الورد» [دک گردن] ایشان بدانان است.^۱ اینکه غزالی نظر صوفیان را در امکان وصل بلا فصل و شخصی آدمی با

آفریدگار «از طریق شهود» مورد قبول قرار داده براین اصل مبتنی است.

تعالیم غزالی درباره آفریدگار رابطه نزدیک با نظر وی در مورد نفس دارد. غزالی می گوید که نفس آدمی ماهیه با دیگر مخلوقات و عالم محسوسات فرق دارد. وی با اتکاء به قرآن^۱ و احادیث و روایاتی (که در نزد یهود و مسیحیان و مسلمانان مشترک است) دایره براینکه «خداوند آدمی را بصورت و شبه خویش آفریده»، می گوید اگر بپنداریم که خداوند به ظاهر و بیا صورت، مانند شکل ظاهر آدمی است، فکری لغو و بی معنی خواهد بود. بدین سبب مشابهت را در این مورد باید به معنی مشابهت با طبیعت روحانی آدمی تلقی کرد. غزالی می گوید که نفس آدمی جوهری است روحانی و محترقی نمکسی از دغدغه شندگی جوهر الهی. برای دوح یا نفس نمی توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه درون جسم استونه برون از جسم، و به عبارت دیگر بیرون از ممکن است. نفس یا دوح به عالم روحانی تعلق دارد نه عالم محسوسات - یعنی نه به عالم مادیات. ضمناً غزالی برخلاف نوافلاطونیان خالص و غلات صوفی وحدت وجودی، معتقد است که طبیعت نفس یا روح آدمی با طبیعت روح الهی یکی نیست. طبیعت روح، الهی نیست بلکه شبه الهی است و در واقع از لحاظ کیفیات و افعال خویش با روح الهی مشابهت دارد. بدین سبب نفس یا روح قادر به شناخت خویش و شناخت آفریدگار است: «آن کس که نفس خود را بشناسد، خداوند خویش را خواهد شناخت» (حدیث).

بنا به گفته غزالی همچنانکه نخستین تجلی ذات الهی در عالم کایات اندیشه نبوده بلکه اراده بوده است («کن» - فعل خلقت) در نفس آدمی نیز اراده نخستین اولویت دارد زیرا شبه الهی است. عقیده غزالی را درباره شناخت خویش و در این عبارت می توان بیان کرد: «من می خواهم پس من وجود دارم» (لاتین *Volo, ergo sum*)^۲. بنا بر این اگر آزادی اراده خاص خداوند است، خاص نفس یا روح آدمی نیز هست. بدین طریق غزالی می گوید میان فکر آزادی اراده آدمی و اصل اقتدار مطلق خداوند آشتی برقرار سازد. نفس آدمی اصغر لایتهای است در مقام قیاس با اکبر لایتهای، عالم روحانی بالا. همچنانکه خداوند بر عالم حکم می کند، روح آدمی نیز حاکم بر جسم اوست. جسم آدمی تعلق به عالم محسوسات دارد و در مقام قیاس با اکبر لایتهای عالم محسوسات اصغر لایتهای است، و در همه اجزای خویش با اکبر لایتهای مطابقت دارد. فقط ارواح آدمیان لایزال است نه تنهایشان.

غزالی اندیشه ایدآلستی و گوسنیکسی عده ای از فیلسوفان (از آن جمله نوافلاطونیان) و عارفان را در وجود سلسله مراتب عوالم می پذیرد، بدین معنی که بالای عالم محسوسات و

۱- سوره ۱۵، آیه ۲۹، «فأذا نسفتمضت له من دوحی - آتکاء که من (خداوند) اورا (آدمی) راست کردم و از دوح خویش در او دما بدم. همین» جملات کلمه به کلمه در قرآن سوره ۲۸، آیه ۷۲ - ۲ در این باره

رجوع شود ۱۴، ص ۲۳۲. D. B. Macdonald. «Development of Muslim theology»

مادی، عالم روحانی (عالم حقول) و بالاتر از عالم اخیر مخلوقات قرار دارد و لی غزالی با قبول این فکر کلی روابط متقابل این عوالم را به گونه دیگر در نظر متصور می‌سازد. بنا به گفته اوست عالم وجود دارد: عالم پایین، اشیا محسوس، که به معرّب «عالم الملك»^۱ نامیده می‌شود. دیگر عالم وسطی تصاویر عالیّه اشیا که به معرّب «عالم الجبروت» گویند و مطابق است با عالم حقول و صور نوافلاطونیان. و دیگر عالم اعلی که به معرّب «عالم الملكوت» گفته می‌شود.^۲ این عوالم با تعالیم اسلامی درباره هفت آسمان مطابقت ندارد عوالم غزالی بیرون از مکان است. تفاوت اصلی میان آنها عبارت از این است که «عالم الملك» دائم در تغییر است، و در حال تکامل است. «عالم الملكوت» بر اثر «قضاء» یا «القدر فالزلیه» باخواست جاویدان و لا یتغیر وجود دارد و بدین سبب تا ابد به یک حال باقی می‌ماند. «عالم الجبروت» بنائین عالم مطلق و علوی است. ارواح و بانفوس هاله و خالص آدمیان تعلق به «عالم الملكوت» دارد و از آن بیرون آمده و پس از مرگ به بلبلان باز می‌گردند. ولی ارواح در طی زندگی این جهانی نیز می‌توانند با آن عالم علوی در رؤیا و «حال» یا جذب به نفسانی تماس حاصل کنند و ارواح پیامبران و اولیاء الله و عرفا چنین است.

گرچه به گفته غزالی طبیعت روح ماهیه شبه خلقی است ولی انعکاس روح الهی در همه ارواح یکسان نیست. و همچنانکه سلسله مراتب عوالم ثلاثه وجود دارد، سه نوع روح بانفس آدمی نیز هست. آدمیانی وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت ایشان فوق دارد. این‌کان قادر به فعالیت روحانی مستقل نیستند و باید به قرآن و احادیث اکتفا و متابعت بزرگان دین (مجتهدان) کنند. برای این‌کان تعلیمات عمومی دینی اجباری است، حکم نان روزانه را دارند، زیرا که قادر نیستند معنی باطنی کلام خدا در یابند. طیفه برای ایشان به منزله زهر است. غزالی می‌گوید که نباید همه اسرار عالیّه دین و رازهای باطنی را برای ارواح بست گذرد. این اندیشه در رساله غزالی تحت عنوان «المضنون به علی غیر الله» (به ما قبل رجوع شود) شرح و بسط یافته است.

بنا به گفته غزالی مطالعه الهیات (کلام) «فرض العین» همه مؤمنان نیست و فقط برای کسانی که استعداد چنین مطالعه‌ای را دارند اجباری است (به دیگر سخن «فرض الکتابه» است.^۳) اشخاص اخیر الذکر، نفوس کج‌کامی هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند. می‌خواهند ایمان خویش را تا به درجه علم و ايقان ارتقا دهند و ضمن این کوشش

۱- یعنی آنچه که آدمی می‌تواند به یاری خویش بدست آورد. ۲- اصطلاح «عالم الجبروت» را فیلسوفان نوافلاطونی و یارهای از سرفران نیز به کار می‌برد، ولی اندکی به معنی دیگر - یعنی گناه - به معنی «عالم اعلی» در مقام قیاس با «عالم الملكوت». کلمه «جبروت» مطابق Geburah عبری است که به معنی «قدرت» است. ۳- در معنی کلمات «فرض العین» و «فرض الکتابه» به آخر فصل پنجم رجوع شود.

ممکن است باخطری روبه‌رو شوند و دچار شک و تردید گردند و بدینی و ارتداد و باپی ایمانی گریانگیر ایشان شود، به‌ویژه اگر تحت تأثیر فیلسوفان واقع شوند. بدین سبب غزالی عقیده دارد که برای این گونه کسان اصول لا یتغیر شریعت، و مباحثه و مخالفت با فلسفه با استفاده از سلاح الهیات بهترین درو هاست.

ارواح عالی انسانی، بنا به گفته غزالی، همانا کسانی هستند که می‌توانند به «حقیقت عالی» (خداوند) و واقعیت الهی، به یاری فروغ درونی و حال واصل گردند. اینها ارواح پیامبران و اولیاء الصواعاران هستند (به عربی «عارلونه» که جمع «عارف» است که خود به معنی «کسی است که خدا را شناخته» است).

تقسیمی که غزالی در مورد ارواح به سه قسمت قائل شده مبتنی است به استناد آنها در زمینه فعالیت روحانی. با این وصف چنین تقسیمی یعنی قراردادن عوام الناس که فقط قادرند کور کورانه ایمان داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای نافذ الکلام اطاعت کنند، در مقابل عناصر واجد فعالیت عالیه روحانی، چنین تقسیمی که غزالی پیش می‌کشد ظاهراً انعکاسی است از سلسله مراتب سازمان یسرفه جامعه فتودالی در قیافه و لقایه دین - جامعه‌ای که قشرهای پایین تابع و فرمانبردار آن به صورت زنده‌ای در مقابل طبقه عالی حاکم قرار گرفته بودند.

غزالی دائماً می‌کوشید تا اساس پی‌ریزی کرده خویش را با منطبق سنی منطبق سازد. وی اصل غیر مخلوق بودن و ابدیت قرآن را قبول دارد. به گفته غزالی قرآن و تورات (کتاب خدای) و انجیل و زبور (مزامیر داود) کتابی است واحد و الهی که از طریق وحی به پیامبران خداوند نازل شده و از ازل در جوهر آفریده‌گار وجود داشته^۱. غزالی معتقد بود که اجسام به خاک سپرده شده مردگان در روز قیامت بر نمی‌خیزند، ولی روحها در روز معاد اکبر در جسمهای نازکی که کاملاً باحالت باطنی آدمیان منطبق خواهد بود حلول می‌کنند. غزالی می‌گفت که عذاب آن جهانی در جهنم روحانی است و هم جسمانی. چنانکه غزالی خود خبر می‌دهد در زمان وی ترس از عذاب دوزخ در میان مردم بسیار رواج داشته. و عاظ بلیغ و سخنوران اسلامی در مقابل شنوندگان خویش مناظر وحشت‌انگیز عذاب جهنم را تصویر کرده، نفوس ترسو را مرعوب می‌ساختند. این گونه وعظها و تبلیغات موجب اشکریزی و غشوه و حملهای عصبی و گاه جنون و حتی مرگ می‌گشته. غزالی می‌اندیشیده که چنین هراسی دیگر جنبه نجات بخشی روح نخواهد داشت زیرا به باس مطلق منجر می‌شود. به عقیده غزالی بیم از عذاب جهنم باید با امید به رحمت خداوند توأم باشد. وی می‌گوید بیم و امید دو جناح حیات روحانی هستند. این دو همانند لگام و رکاب است:

۱- رجوع شود ۱۹ «D. B. Macdonald Development of Muslim theology. Appendix»
 ص ۳۰۲-۳۰۳ (ترجمه انگلیسی کتاب اول از ریح دوم «احیاء علوم الدین» درباره تالیف اسلامی راجع به یکی بودن مفاهیم تورات و انجیل (به شکل اولیه این دو کتاب) و قرآن در مجموع خود به فصل سوم.

لگام جلوی اسب را می کشد و مانع از آن می شود که از راه راست منحرف شود و رکاب تهبش می کشد تا به سوی هدف سریعتر رود.

غزالی تاحدی با پیروان ادیان و مذاهب دیگر روش ملارا داشت مگر در مورد باطنیان (اسماعیلیان) و معتزله که با ایشان مبارزه می کرد. وی همه مذاهب سنی را «برحق» می شمرد و با شیعیان میانه رو و مسیحیان^۱ و یهودیان نیز ملارا می کرد. این گونه ملارا و تحمل نسبت به ادیان مختلفه، به طور کلی، از ویژگیهای اکثر صوفیان است. غزالی ضمن مباحثه و مخالفت با فیلسوفان، به نوافلاطونیان و ارسطویان احترام می گذاشت و صریحاً می گفت که ایشان فقط گمراهند ولی بی ایمان نیستند زیرا که وجود آفریدگار را فائقند.

بی شک غزالی در الهیات و کلام اسلامی سیمایی است بسیار مهم. وی «کلام» را با سلاح اسالیب منطقی و فلسفی مجهز کرده اصطلاحات فلسفی را وارد «کلام» ساخت و بدین طریق خلعت بزرگی به الهیات اسلامی کرد. وی خلعت بزرگتری به صوفیان میانه رو کرده، میان ایشان را با اهل الهیات آشتی داد و اعلام کرد که احساس باطنی و «تجربه درونی» [شهود] تنها وسیله وصول به حقیقت مطلق است. وی بدین طریق موقعیت صوفیان را در جامعه مسلمانان استحکام بخشید.

کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی که به طور کلی علیه فادایی و این سبنا بوده تأثیر عظیمی در معاصران وی کرد و متکلمان و صوفیان آن تألیف را باصف و شادی استقبال کردند. غزالی در کتاب مزبور کوشیده تا اساس فلسفه استاجات عقلی غیرمتکی به تجربه ارسطویان و نوافلاطونیان را برهم ریزد و متزلزل کند و ثابت کند که به یاری اسلوبهای ایشان نمی توان به درک و شناخت حقیقت حینی (ایز کیف) نایل آمد. د. ب. ماکدونالد در این باره چنین می گوید: «او (غزالی) در این کتاب شک و تردید فکری را به حد اعلی می رساند و ۷۰۰ سال قبل از «هیوم» بآلة تیز منطق الجدل خویش رابطه علیت را منهدم می سازد و می گوید که ما نمی توانیم واقعیت حلت با معلول را درک کنیم، بلکه فقط به معرفت اینکه بدیلای بعدنال پدیدهای دیگر می آید نایل می گردیم و بس»^۲.

این کتاب با مخالفت فیلسوفان روبه روشد. ابن رشد فیلسوف نامی مغرب بحرایی [اندلسی] (در تروند وسطی دد اروپای غربی وی را «آورئس» می خوانند. ۵۲۰ - ۵۹۶) به مکب فلسفی تعلق داشت که کندی و فادایی و این سبنا بدان بستگی داشتند و وی در پاسخ «تهافت» رسالهای تحت عنوان «تهافت التهاافت» (تکذیب تکذیب) نوشت.

۱- غزالی کرامی و بعدنی مسیحان را در دو نکته می دهد: در تلبت عبادت و دیگر در شناختن رسالت محمد (ص).
۲- D. B. Macdonald. «Development of Muslim theology» ص ۲۶۹.

چنانکه گفته شد کلام به شیوه غزالی و یا دقت‌گویی به شیوه اشعری - غزالی، به سرعت مورد قبول سرزمینهایی که سکنه آن سنی بودند واقع شد (نه فقط در عراق و ایران، بلکه در مغرب و اسپانیای عربی نیز) و قطعاً عددی قلیل از نمایندگان منصف حنبلی که نفوذی اندک داشتند (ابن تیمیه، ۶۶۲ - ۷۲۹هـ) کماکان اشعری و غزالی و صوفیان را در ردیف فیلسوفان منجم به بدبینی کرده و در سخنان اتهام آمیز خویش از مطالب ظاهری صدر اسلام، استفاده می‌کردند.

نتیجه نفوذ اشعری و ماتریلی و غزالی این بود که عموم علمای دین «نشیه» را محکوم کردند. مع هذا «نشیه» به طور کلی و همه جانبه ناپدید نشد. گفته از حنبلیان در ایران پیروان فرقه کرامیه (کرامیه مأخوذ از نام ابو عبدالله محمد بن کرام) نیز از مشبه شمرده می‌شدند، زیرا که به خداوند نسبت «جست» می‌دادند. ولی اهل آن فرقه خود اتهام مشبهی بودن را رد می‌کردند و می‌گفتند که مقصودشان از «جسم» آفریدگار جوهر آن است و جسمی که منظور ایشان است دارای اعضاء آدمی و صورت آن نیست. در قرنهای چهارم و پنجم هجری این فرقه در خراسان نفوذ شایانی داشته و در قرن پنجم هجری مورد تعقیب و ایلنا واقع شده بود، ولی به اقرار فخرالدین رازی در آغاز قرن هفتم هجری هنوز وجود داشته. فرقه کرامیه پس از فتوحات مغول ناپدید گشت.^۱

برخی از تألیفات غزالی^۲ (و از آن جمله «تهافت الفلاسفه») از عربی به عبری و از عبری به زبان لائینی ترجمه شده مورد قبول اروپای غربی مسیحی واقع گشته، در آن دیار منتشر و در آثار اسکولاستیکها (مدرسیون) و عرفای کاتولیک مؤثر واقع شد (در تألیفات رابموند لوللی، میستر الکهارت و دیگران). توجه این بدیده از يك سو در اشتراك و تشابه راههای تکامل معتقدات دینی عهد خودالیزم در مغرب و مشرق و از دیگر سو مشترك بودن ریشه و منبع افکار اسکولاستیکهای مسلمان (اهل کلام) و مسیحی است (تعلیمات افلاطون، امتزاج فلسفه نوس-افلاطونی و ارسطویی، گرایش مشترك هر دو گروه دینی در گماردن فلسفه به خدمت الهیات و عرفان). کتاب «تهافت» غزالی را علمای مسلمان و مسیحی متفقاً تأیید و تصدیق کردند و حال آنکه کتاب ابن رشد را که برخلاف آن نوشته شده بوده هر دو گروه محکوم نمودند (به ویژه از طرف استقان پادیس و کتربوری و دانشگاه آکفرد و غیره). افکار غزالی در نمایندگان برجسته مکب اسکولاستیک (مدرسیون) اروپای غربی، از قیل توماس آکویناس و دیگران تأثیر بسزایی داشته.

لازم است به نکته‌ای دیگر از ضالیت غزالی اشاره شود. وی رابطه میان الهیات و فقه را

۱- درباره جزئیات رجوع شود به D. Margoliouth. «Kerramiya» ۲- درباره‌های غربی لرون و سلمی غزالی به نام «الکامل» معروف بوده.

برهم زد و نابود کرد. د. ب. ماکدونالد می‌گوید: «گرچه او خود (غزالی) یکی از بزرگترین قبهان بوده مذهب علم «قته» را از آن مقام ربی که داشته محروم ساخت و به استاجات عقلی آن حمله کرد و عامه را بر آن داشت که آن (قته) را همچون چیزی که با دین هیچ رابطه و نسبتی ندارد بنگرند»^۱. از زمان غزالی این امکان دست داد که شخص در مسائل حقوقی تابع فلان و با همان مذهب باشد و در عین حال در موضوع الهیات نظری مفایر نماید آن مذهب اظهار کند مثلاً عقاید انصاری و عبدالقادر گیلانی در مسائل قه‌ی حلی شمرده می‌شدند و در عین حال صوفی بودند (به‌رغم مخالفت حنبلیان با تصوف). ابن‌العربی در مسائل قه‌ی، ظاهری مذهب و با به‌رنگر سخن قتری بوده و در عین حال صوفی افراطی وحدت وجودی و طرفدار بر و با قرص «تأویل» یا تعبیر ابهامی قرآن بوده است^۲. تألیفات غزالی هنوز از لحاظ انتقادی کما هو حقه مورد مطالعه قرار نگرفته^۳.

پس از غزالی تکوین کلام را می‌توان به‌طور کلی انجام یافته شمرد. از میان دیگر نمایندگان کلام که به‌نحوی از انحنا امر غزالی را تأیید و باری کردند، می‌توان برلند وی احمد غزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هـ) و دو تن از ماتریدیان را به‌نام ابوحنیفه عمر الانصاری (۴۶۱-۵۳۷ هـ) و قشازانی (متوفی به سال ۷۹۴ هـ) نام برد. فخرالدین محمد رازی (۵۲۲ تا ۶۰۶ هـ) که از مردم ایران و بسیار مشهور است از پیروان غزالی و مؤلف تفسیر «مفاتیح الغیب» و «محصل افکار المتقین و المتأخرین» و همچنین دائره‌المعارف «جامع العلوم» بوده است. فخرالدین رازی مانند غزالی «کلام» را با تصوف تلفیق کرده است و از نظرگاه غزالی با فلاسفه به‌مبارزه پرداخته. عبدالرحمن ایجی (متوفی به سال ۸۷۵۶ هـ) مؤلف کتاب «الموافق فی علم الکلام» نیز فلسفه را به بدینی و گمراهی متهم ساخت. علمای دین گفتند که حکمت و فلسفه واقعی همان «کلام» است (طبق اساسی که غزالی و پیروان او بنا نهاده بودند) و فلسفه ارسطویان و نو-افلاطونیان فلسفه کاذب است. د. ب. ماکدونالد می‌گوید که در دوران ایجی و قشازانی فلسفه از تخت فرود آمد و به‌خیمت الهیات و دفاع از آن کمر بست^۴. در کشورهای اسلامی فلسفه

۱- ص ۱۵۵ D. B. Macdonald. «Ghazali» — ۲- درباره‌ی فلسفه یاد شده به‌لصل دوازدهم این کتاب و درباره‌ی حنبلیان و قاضیان به‌لصل پنجم رجوع شود. — ۳- درباره‌ی غزالی و مکتب او رجوع شود به D. B. Macdonald. «Ghazali» «Life of al-Ghazali» «Development of Muslim» ص ۲۲۲-۲۱۵ theology
ص ۱۵۰ — ۱۳۸ T. J. de Boer. «Geschichte der philosophie im Islam»
ص ۳۳۸ و بعد R. Nicolson. «A literary history of the Arabs»
H. Bauer. «Die Dogmatik al-Ghazali» M. Asin palacios. «Al-Ghazali: Dogmatica, moral, ascetica»; C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur ص ۴۳۶-۴۱۱ T. J. D. B. Macdonald «Development of Muslim theology» ص ۲۶۹

مستل که در فاصله قرنهای ششم و هشتم هجری از طرف علمای دین مورد حمله و تعقیب و اینها فرار گرفته بوده روز بروز ضعیفتر می شد تا سرانجام تقریباً نابود گردید.

علمای دین، به باری دولت خوددالی که مددکارشان بوده (۲۰۱)، به اینکه در کتب و مواظ خویش، به اصطلاح، پرده از عقاید و افکار فیلسوفان بردارند اکفا نکردند و هم در قرن پنجم عهد فرمانروایی سلجوقیان در ایران و عراق تعقیب و آزار فلاسفه آغاز شد. این تعقیبها در بسیاری از موارد به معلوم دقیقه نیز بسط یافت. و اگرچه غزالی لعیت و ارزش علوم یاد شده را قبول داشت، ولی در قرنهای ششم و هفتم هجری خصوصت آمیخته به تمسبی نسبت به معلوم دقیقه از طرف فقیهان و متکلمان ابراز می شده. در سال ۶۱۱ ه در بغداد کتابخانه یک فیلسوف در گذشته به دست غوغای عوام آتش زده شد. و واعظی مسلمان به دست خویش تألیف این چشم را در هشت به آتش افکند و صورت الارض را که در کتاب منقوش بوده «علامت منحوس و بدینان ملعون» پنداشت.^۱

البته این ارتجاع فکری و عقیدتی و ضمیماندگی همگانی فرهنگی سرزمینهای خاور نزدیک و میانه از اوایل قرن پنجم هجری، تنها نتیجه مبارزه متکلمان و فقیهان علیه فیلسوفان متفرد نبوده و در این مورد عوامل مختلف دیگر در کار بوده است، از قبیل: هجوم ویران کننده و فرمانفرمایی صحرائشنان (ترکان در قرنهای پنجم و ششم هجری و مغولان در قرنهای هفتم تا نهم هجری)، و جنگهای صلیبی که بر اثر آن سیادت تجاری در کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به دست اروپاییان افتاد، و انحطاط عمومی اقتصادی ایران و کشورهای مجاور آن، به ویژه در تحت سلطنت مغولان و سرانجام تعقیب و اینهای «بدینی» که لقافه عقیدتی نهضت‌های مردم بر ضد خوددالها بوده از طرف دولت خوددالی.

یکی از علاماتی که نشان می داد اسلام کاملاً به صورت دین جامعه خوددالی متکامل در آمده (۲۰۲) همانا شیوع بزرگداشت و تقدیس اولیاء الله بسیار و مراقد ایشان بوده که همه مسلمانان اعم از سنی و شیعه بدان گرویده بودند. نقطه این تقدیس در معتقدات اعراب و ایرانیان قبل از اسلام وجود داشته. ولی در صدر اسلام ممکن نبود مورد قبول واقع شود (۲۰۳). در صدر اسلام احترام و بزرگداشت بعضی افراد را جایز می شمردند ولی تقدیس و تعظیم ایشان و مراقدشان به هیچ وجه مجاز نبوده (۲۰۴). قرآن استدعای فرد مسلمان را از شخص یا مقامی (آن شخص هر که خواهد باشد فرشته، اولیاء الله یا بتان زمان جاهلیت) به منظور وساطت وی در یشگاه حضرت باری تعالی مفت و نفی می کند. در قرآن این گونه مراجعات و مستعجابات به طور اعم به مثابه «شرک» تلقی می شود. در قرآن آمده است: «و یجلبون من دون الله مالا یضرهم

ولا یضعهم و یقولون هولاء شفعاؤنا یعنی: می‌پرستند از غیر خدا آنچه ضرر نمی‌رساند ایشان را و نفع نمی‌دهدشان و می‌گویند اینها شفیعان ما هستند.^۱ در جای دیگر قرآن چنین آمده: «... والذین یدعون من دون الله لا یخلقون شیئاً وهم یخلقون. اموات غیر احیاء و ما یשמرون ابان یعثرون. اللهم االه واحد ...» یعنی «آنان را که می‌خوانند غیر از خدا، نمی‌توانند آفرید چیزی را بلکه خود ایشان آفریده می‌شوند و مردگانند نه زندگان و نمی‌دانند که کی برانگیخته می‌شوند، خدای شما خدایی است یگانه»^۲ [۲۵۵]

باین وصف در صدد اسلام مردم خداشناس و مؤمن و متقی مورد احترام بودماند و «ولی» نامیده می‌شدند (کلمه عربی «ولی» که جمع آن «اولیاء» است به معنی نزدیک (به خدا) از «ولی» به معنی «نزدیک بودن» از این جاست، نیز «اهل الولاية» به معنی نزدیکان (به خدا) «مردمان مقدس»). رفته رفته چون اسلام به دین جامعه فتوالتی متکامل مبدل شد جامعه‌ای که سازمانی واجد سلسله مراتب داشت ایمان به میانجیگرانی بین خدا و آدمیان که در میان توده مردم رایج بوده، صورت مشروع و قانونی پیدا کرد و سلسله مراتب اولیاء الله پدید آمد. و ضمناً «ولی» که نخست در مورد مردان خدا گفته می‌شد مبدل به شخصیت فقهی مرتبی شد که میان خدا و آدمیان وساطت می‌کند و موهبت خدایی دارد و اعجاز می‌نماید.

ما در اینجا به تقدیس اولیاء الله مختصراً اشاره می‌کنیم و چنانچه خواننده خواسته باشد اطلاعات مشروحتری در این باره به دست آورد می‌تواند به تألیفات ای. گولدنیهر که واجد صلاحیت کامل است رجوع کند.^۳ در آغاز تقدیس مقدسان و اولیاء الله در اسلام به صورت معتقدات توده مردم وجود داشته و سران دینی یعنی مجتهدان و فقیهان معتقدات مزبور را قبول نداشته و مشروعیت نداشته بودند. گروههای گوناگونی از اولیاء الله مورد بزرگداشت واقع می‌شدند. پیش از همه تقدیس و بزرگداشت واقعی محمد (ص) مکنون گشت و معجزات فراوان بهی نسبت داده شد و او را عالم بر همه چیز و واجد قدرت خارق‌العاده دانستند. بعد بزرگداشت دیگر پیامبران و بعضی از خویشاوندان پیامبر اسلام، به ویژه علی و فاطمه و حسین و جز آنان. و زن پس صحابه پیامبر و شاگردان و تابعان ایشان و امامان یعنی مؤسان مذهب مانند ابوحنیفه و غیره و روحانیان و الامقام و «شهداء» نیز به تقدیس محمد (ص) افزوده گشت. برخی از مقلسان و مقلصات مسیحی که مسلمانان نیز بزرگشان می‌داشتند - مانند تقدیس جرجیس پیامبر و اصحاب کهن (هفت تن خفتگان افس) و غیره و همچنین مریم خدا به جمع یاد شده

۱- قرآن، سوره ۱۵، آیه ۱۸. ۲- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۲۵ - ۲۳ و سوره ۱۲، آیه ۱۷ - ۱۸ و سوره ۱۸، آیه ۱۵۲ و سوره ۲۹، آیه ۲۴ و جاهای دیگر. ۳- رجوع شود به: ای. گولدنیهر، تقدیس اولیاء الله در اسلام. «Muhamedanische Studien» بخصوص مطالعه‌ای از این کتاب تحت عنوان «بزرگداشت اولیاء الله در اسلام».

پیوسته^۱. این پدیده - یعنی تجدید نظر در محتوای روایات و افسانه‌ها و ادیان باستانی در پرتو معتقدات دین نوین - در اسلام شیوع وافر پیدا کرد^۲.

حماسه فتوحات عرب، تقدیس «شهداء» را آغاز نهاد - یعنی تقدیس کسانی که در جهاد کشته شده بودند. به‌ویژه بزرگداشت و تقدیس «شهداء» در میان خوارج و شیعیان اشاعه بسیار یافت. اولیایی که از پیش‌ها و مشاغل معنی حمایت می‌کردند گروه و بزمای را تشکیل می‌دادند. گاه فلان یا بهمان پیامبر حامی این یا آن حرفه بوده و گاه مقدسان و اولیاء و پهلوانان و دیگر شخصیت‌های محلی که غالباً افسانه‌ای بودند. هلمر پورگنتال، مورخ معروف، از روی گفت‌وای طوی جلی سیاح ترک در قرن یازدهم هجری (که به مغرب ایران نیز سفر کرده بوده) فهرستی از اولیاء الله سلمان که حامی فلان یا بهمان پشه پارسه بوده‌اند - با ذکر نواحی که ایشان مورد بزرگداشت می‌باشند - ترتیب داده است.

به‌ویژه هرزای سلمان، بنی صوفیان و جرگمای اخوان درویشان که با ایشان رابطه داشت، به پیشرفت تقدیس اولیاء الله کمک کردند^۳. شیوخ و مریان صوفیه و درویشان بیشتر اولیاء الله سلمان را تشکیل می‌دادند. چیزی نگذشت که مسلمین اولیاء الله را صاحب کشف و کرامات و معجزات شمرند. نویسندگان سلمان تاریخ اولیاء الله یست نوع «معجزه» به اولیاء نسبت دادند که از آن جمله است «نظور» یا قابلیت در آمدن به‌صورت و اشکال مختلفه و همچنین انتقال به نقاط بعیده در یک چشم به‌هم زدن (طی الارض) و «احیاء الاموات» یا زنده کردن مردگان و نجات‌دادن مسافران از خطرات و شفا بخشیدن به بیماران و... عنای زنان پارسا نیز در ردیف مردان، جزء اولیاء الله دیده می‌شد، ولی البته (همچنانکه در مورد مسیحیان نیز چنین است) شمار زنان مقسمه از مردانی که جزء اولیاء الله هستند خیلی کمتر است.

چنانکه گفتیم در آغاز قبیان در طی مواظب دینی و رسمی خویش تقدیس اولیاء الله و استعای پاری از آنان را در ادعیه، و ایمان به معجزه و کشف و کرامات ایشان را - که عملاً در میان توده مؤمنان رایج بوده - قبول نداشتند. برخی از قبیان، به‌ویژه معتزله راسیونالیست (با طرفدار استاجات عقلی و منطقی) «معجزات» را در ردیف جادوگری (سحر) می‌شمردند [۲۵۶]. ولی در فاصله قرن چهارم و هفتم هجری، پیروان کلام اشعریان و ماتریدیان بزرگداشت اولیاء الله را قبول داشتند. وصوفیان با جد تمام از این امر دفاع می‌کردند. امام الحرمین

۱- سوره‌های جانبی با توجه به منابع و ماخذ در کتاب ای. کولدسهر تحت عنوان تقدیس اولیاء الله در اسلام، ص ۶۶، ۶۴، یافت می‌شود. درباره تقدیس مریم خدا در اسلام رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

۲- در این باره رجوع شود به ای. کولدسهر «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۶۱ - ۶۰.

۳- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب.

و غزالی در «احیاء علوم الدین» و فخرالدین رازی در تفسیر قرآن خویش کوشیدند تا از نظرگاه اصول لایتنفر اسلامی (دگمات) مبنایی برای تقدیس اولیاءالله و کشف و کرامات ایشان بترانند. و نظرهای آفرینندگان کلام و صوفیان در این زمینه مورد قبول عامه متکلمان و قیهان اهم از سنی و شیعه واقع شد. و فقط عده قلیل و بسی نفوذ حنبلیان - این کهنه فکریان لجوج که از هر چیز «نازهای» هراسناک بودند و این نیمه یاد شده، علیه تقدیس اولیاءالله و زیارت قبور آنان یرخواستند. مسمی حنبلیان باناکامی روبهرو شد و از آن جمله ایشان در ایران هیچ نفوذی نداشتند.

چنانکه مذکور افتاد ویژگی سیر تکامل ادیان دوران فئودالیزم، در مشروع ساختن تقدیس اولیاءالله از طرف روحانیان رسمی، بروز و تجلی کرد. البته روحانیان کوشیدند تقدیس اولیاءالله را بصورتی در آورند که متافض با قرآن و تعلیمات دینی رسمی نباشد. مثلاً احادیثی از قیل حدیث ذیل نقل کردند: «هر کس با دلی» خصوصتورزد با خداوند سلطاناً در جنگ شده است»^۱. علمای روحانی حال می گفتند که اولیاءالله بمنحودی خود قادر نیستند مصدر هیچ اعجازی شوند، ولی خداوند باری تعالی بهواسطه ایشان عمل می کند و برای پدید آوردن معجزات می تواند از هر آلت فعلی استفاده کند. و این آلت فعل می تواند نه تنها آدمی بوده بلکه شئی بسی روح، مثلاً قبر، چیزی یادگاری و چشمه و غیره باشد. پیامبران بالانسر از اولیاءالله هستند بدین معنی که پیامبران از مرتبت عالی و رسالت خویش، مرتبت و رسالتی که خداوند برای ایشان قائل شده، آگاهند و حال آنکه اولیاءالله گاه خود از منزلت و مرتبت خود خبر ندارند. معجزاتی که خداوند بهوسیله پیامبران می کند بالانرا از معجزاتی است که به دست اولیاءالله عملی می سازد. بدین سبب معجزات پیامبران «آیه» (کلمه عربی «آیه» بمعنی «علامت، نشانه» است و جمع آن «آیات» است) نامیده می روند و حال آنکه معجزات اولیاءالله را به اصطلاح «کرامت» سببه می کنند («کرامت» عربی است بمعنی «بزرگواری»، از «کرم» دست باز و بزرگوارد بودن و از اینجا اصطلاح «صاحب الکرامه» می آید). دیگر قیهان این دو نوع اعجاز را، جادوگری و ساحری - که پیشتر عمل شیطان خوانده می شده - نمی نامیدند و زیارت مراقد و از اشیاء یادگار اولیاءالله را بت پرستی نمی دانستند.

البته در اسلام، که قدرت مرکزی روحانی و کلیسای جامع - که همانند قدرت پاپ رم باشد وجود نداشت، یرخلاف آنچه در مسیحیت معمول بود اولیاءالله از طریق رسمی دینی معرفی نمی شدند. ولی مع هذا عده کثیری اولیاءالله پدید آمدند که مورد قبول و بزرگداشت عمومی بوده و با لافل در محل بخصوصی شناخته شده بودند.

نمایندهگان صوفیه بهمنظور ترویج و مشروع ساختن تقدیس اولیاءالله در اسلام ماسی
بشر مببول داشتند. صوفیان تعالیمی راهبده آوردند که گفته از اولیاءالله که واسطه میان خداوند
و آدمیان هتد، سلسله مراتبی از اولیاءالله زنده بر روی زمین وجود دارد که برای حوام مرئی
نیتد و اینان را «رجالالقیب» می نامیدند. و این افراد مقدس که در گمنامی و فقر زندگی می کنند
معینا، دارای چنان قدرت روحانی هتد که دنیا بهدای ایشان بسته و پایدار است و از مقام
ایمن می ماند.^۱

در اسلام نیز مانند مسیحیت، بزرگداشت مرافد و یادگارهای اولیاءالله با تقدیس ایشان
رابطه ناگستی دارد. آراء «اجماع» علماء با زیارت مرافد اولیاءالله موافق است و قواعد ملون
خاصی برای زیارت وجود دارد. سفر به محل مرافد اولیاءالله را چنانکه پیش گفتیم «زیارة»
(زیارت) عربی-فارسی از «زیارة» عربی که بهمعنی دیدار است) می نامند. حقیقه ای پدید آمد
که زیارت مرافد برخی از امامان بسیار محترم و شیوخ و دیگر اولیاءالله (مثلا زیارت قبر علی (ع)
در نجف و یا امام حسین (ع) در کربلا) با «حج عمره» برابری است.^۲

در ایران گفته از مرافد امامان شیعه^۳ قبور شیوخ صوفیه نیز محبوبترین زیارتگاهها شمرده
می شوند مانند: مرقد بایزید بسطامی در شهر بسطام و شیخ احمد جام در تربت جام و [قطب الدین]
جلد در تربت حیدری (در محل اخیر الذکر در خراسان است) و صفی الدین اردبیلی (بانی
دودمان صفوی) در اردبیل و انخی فرج زنجانی در زنجان و شاه نعمتالله کرمانی در قریه ماهان
نزدیک کرمان و بسیاری دیگر. این مرادها علی الرسم مرکب بود از قبر و مرقد و مسجد و خانقاه،
و در آمد گزاری از زائران و کسانی که به زیارت آمده و ساطت اولیاءالله را استعا می کردند عاید
منولیان می شد.

این بطوطه (قرن هشتم هجری) نمونه جالب توجهی ذکر می کند. در کازرون که یکی از
شهرهای فارس است «زاویه» شیخ بزرگوار ابواسحق ابراهیم الکازرونی (که در قرن پنجم
هجری می زیست) قرار داشت.^۴ بازدیدگانی که از راه دریا با هندوستان و چین تجارت می کردند،
دست توسل به سوی این شیخ مقدس دوازده کرده و استعا می کردند که ایشان را از گرد طوفانهای
وحشتناک اقیانوس هند و فغان دریایی که کمتر از طوفان هراس انگیز نبودند نجات دهد. بازدیدگان
مزبور به هنگام آغاز سفر دریا علی الرسم نذر می کردند که برای خانقاه شیخ مبلغی به نقد تقدیم
کند و تمهیدنامه کتبی و نقلی در این باره تنظیم می شد. و پس از آنکه جهازات به سلامت به بندرگاه

۱- شرح مفصل این «رجالالقیب» را در کتاب ای- کولتسهر تحت عنوان «اجلال» خواهد یافت.

۲- درباره زیارتها رجوع شود به ای- کولتسهر «تقدیس اولیاءالله در اسلام» ص ۵۱ و ج ۴ - ۵

۳- فصل دوم این کتاب رجوع شود ۴- مسعود خواجوی کرمانی شاعر ایرانی نیز مرقد وی را (در قرن
هفتم هجری) زیارت کرده و منظومه «روضه الاموار» را درباره وی سروده است.

باز می‌گشتند، خنام خانقاه وارد کشتیا شده تمهیدات کتی پادشاه را ارائه داده از هر بازندگان مبلغ موعود را طلب می‌کردند. این بطوطه می‌گوید هرگز موردی پیش نمی‌آمد که جهاز رسیده از هند و یا چین هزارها دینار در آمد عاید خانقاه نسازد. بعضی از درویشان و مربیان شیخ خانقاه برای خوریشن نیز «صدقه» می‌طلبیدند. و از طرف خانقاه به طلب کتبه صدقه «برانی» بدین مضمون داده می‌شد: «آن‌کس که برای شیخ ابواسحق نذر کرده به حساب مبلغ نذر، فلان مبلغ را به فلان شخص کلاسازی دارد». مهر نقره نام شیخ بهر کب سرخ آغشته و بر برات زده می‌شد. بروانی به بالغ ۱۰۰ و ۱۰۰۰ دینار نقره و مبالغ کمتر دیده می‌شد. دلرنده برات به نزد بازرگانی که نذر کرده بوده می‌رفته و مبلغ مرقوم در برات را از وی وصول می‌کرده و در پشت سند رسد وجه را می‌نوشته^۱. يك بار محمدرسلطان هندوستان (ظاهراً محمد شاه بن تغلق که از ۷۲۶ تا ۷۵۲ هـ حکومت کرد) ده هزار دیناری را که نذر کرده بود به خانقاه شیخ پرداخت. حلس این نکته که این خانقاه در نتیجه چنین نفورات و اماناتی به چه درجه ثروت و استطاعت سرشاری رسیده آسان است.

بزرگداشت «آثار» و یادگارهایی که به پیامبران و امامان و اولیاء الله نسبت داده می‌شد نیز با تقدیس ایشان رابطه دارد. گردآوردن آثار و یادگارهای مزبور - از قبیل موی سروریش و نیکمای لباس و سجاده و موزه و دستار و غیره که گویا از امامان و شیوخ صوفیه و غیره و حتی شخص پیامبر محمد (ص) باقی مانده بودند و خرید و فروش آثار مزبور از قدیم در میان مسلمانان رایج بوده. در قرن سوم هجری در شهر شیعه نشین قم سی هزار درهم به یهای تکه‌ای از لباس یکی از علویان که هنوز زنده بود می‌دادند^۲. در تألیف پیش گفته ای. گولدسیر از این گونه نمونه‌ها بسیار منقول است^۳.

نه تنها بعضی از این آثار بلکه بسیاری از مزارات اولیاء الله هم مجعول و ساختگی است. مثلاً در نزدیکهای شهر بلخ برای نخستین بار در قرن ششم هجری مرقفی «کشف» شد بانوشته‌ای که گواهی می‌داد «اینجا اسحاق علی (ع)» خلیفه چهارم و امام اول شیعیان مدفون است. پس از آنکه این مرقف را مغولان خراب کردند مردم آن را از یاد بردند ولی در سال ۸۸۵ هـ (۱۴۸۰/۸۱ م) «سرقه علی» باری دیگر «کشف» شد. سلطان حسین باقر تیموری به اتفاق امیران و نزدیکان خویش به زیارت آن رفت. و مرقف مزبور را اصل شناخت و گنجی بر آن و مسجدی در جنب آن بنا نهادند و در ظرف چهار قرن محل مزبور بر اثر هجوم زائران

۱- این بطوطه، جلد ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲ نیز در این باره رجوع شود به ای. ب. پطرونفسکی، «بزرگان شهری در دولت ملاکویان» مجله «نرلشناسی شوروی»، مسکو-لنینگراد، مجلد ۵، ۱۹۴۸، ص ۱۰۴-۱۰۵ ۲- رجوع شود به ای. گولدسیر، «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۶۴ ۳- همانجا، ص ۶۵-۶۶.

آنچنان ثروت مند شد که شهری بزرگ به نام «مزار شریف» در آنجا پدید آمد. وضعتاً مؤمنان (آنجا) از اینکه علی (ع) هرگز به ناحیه بلخ سفر نکرده و اینکه مرقد وی از قرن‌ها پیش در نجف برپا و یکی از زیارتگاه‌های بسیار مشهور بوده، به هیچ وجه ناراحت نمی‌شدند. بدین طریق علی (ع) دو مقبره پیدا کرد.

در میان مسلمانان اعم از سنی و شیعه تألیفات فراوان در شرح زندگانی پیامبران و امامان و اولیاء الله و داستانهای اجتناب‌ناپذیر در معجزات ایشان و همچنین راه‌ناگوئی‌هایی برای زیارت مزارات ایشان که در شهرهای مختلف واقع بودند پدید آمد.

گاه روایات و افسانه‌های دینی باستانی بدون اینکه رابط‌های با اسلام پیدا کنند کماکن موجودیت خود را حفظ می‌کردند. از این گونه‌ها «قبور» اولیاء بی‌نام و نشانی، در ایران و آسیای میانه، که پس از تحقیق معلوم شد پرستشگاه‌های باستانی بزدانهای زردشتیان یا پهلوانان قبل از اسلام بوده‌اند [۲۵۷]. بزرگداشت درختها و چشمه‌های مقدس هم از بقایای ادیان بسیار قدیمی مبتی بر کشاورزی و گیاه‌پرستی است. در نخستین قرن‌های بعد از هجرت، مسلمانان متعصب غالباً با این گونه پرستش مبارزه می‌کردند. در حیاط یکی از مساجد قزوین «درختی مقدس» رویده بوده، که در زمان متوکل آن را قطع کردند. ولی مردم کماکن جای آن درخت را بزرگ می‌داشتند و برای توجیه این عمل می‌گفتند که یکی از اولیاء الله در آن محل مدفون است. پس از قرن چهارم و پنجم هجری پرستش درختان و چشمه‌های مقدس نیز مانند بزرگداشت اولیاء الله با اسلام جوش خورد. در ایران می‌توان درختانی را دید که پارچه‌ها و دخیل نقره بدین آویخته و مانند اولیاء الله و چشمه‌های مقدس محترم شمرده می‌شوند. مردم برای دعا و استعاضای یاری به این درختان و چشمه‌ها روی می‌آورند و هیچ يك از افراد ناس حنی در منشا اسلامی این «ملکه مقدسه» شکی به خود راه نمی‌دهد [۲۵۸]. (و حال آنکه در واقع و نفس الامر این پرستش مربوط به زمان پیش از اسلام است) ... و بزرگی بارزد بگر این دوران عبارت است از تبلیغ مردم به حفظ آرامش و صبر در بدبختی و فقر و رضادادن به قسمت و نصیب خویش [۲۵۹]. در این مورد، سیر تکاملی اسلام همچون دین جامعه خوددالی و همچنین افزایش نفوذ طبقه روحانیان و قبیله‌ها و رواج عرفان و تدوینی و ازدیاد اراضی وقفی و ثروت مؤسسات دینی و مملکات غیره اسلامی مؤثر واقع شده بوده.



شیعیان میانه‌رو

تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی مورد مطالعه قرار داده‌اند. در سال ۱۹۲۲، گ. براون چنین نوشت: «ما هنوز در هیچ یک از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح و کافی و قابل وثوق دربارهٔ مذهب شیعه در دست نداریم»^۱. حتی در این ایام نیز این بخش اسلام‌شناسی کماکان عقب مانده‌است.

چنانکه پیش‌گفتیم^۲ تشیع در دهه‌های نخستین تاریخ اسلام یک جریان سیاسی بوده و «شیعه علی» (به معنی حزب یا فرقه‌علی) وجود داشته همچنانکه «شیعه عباسیه» (فرقه یا حزب عباسیان) نیز فعالیتی می‌نموده...

شهرستانی (۷۶۴ تا ۵۲۸ هـ) در «کتاب الملل والنحل» خویش ماهیت تشیع را چنین تعریف می‌کند: شیعیان کسانی هستند که جانب علی (ع) دلاماد پیامبر را گرفتارند و حق مطلق امامت و خلافت وی را می‌شناسند. شیعیان معتقدند که حق امامت جز به اخلاف علی و فاطمه (ع) (چون محمد ص) فولاد ذکر نفاشته) به دیگری نمی‌تواند تعلق داشته باشد. شیعیان عقیده دارند که حق امامت مربوط به شایستگی شخصی فلان یا بهمان کس نبوده، بلکه تابع اصل وراثت است [۲۱۵] و ماهیت دین و ایمان در این اصل است.

به گفتهٔ شیعیان امام نباید از طرف جماعت مسلمانان انتخاب شود (و حال آنکه میان چنین می‌پنشاشند) و امامت وی نتیجهٔ شایستگی ارثی اوست و این حق قابل انتقال به شخص غیر و یا به جماعت نیست. شیعیان معتقدند که امامان در همهٔ امور و افعال و اصول و ایمان

خوبش معصومند و ممکن نیست مرئوس گناه شوند. شیعیان «تقیه» (با احتیاط عقلایی) منسوب خوبش را (در صورت وجود خطر تعقیب و اذیت) جایز می‌شمارند، گرچه برخی از ایشان با این امر موافق نیستند.^۱ موضوع واقعیت انتقال حق امامت به فلان یا بهمان خلف امامان علوی، اساس اختلاف و انشعاب در میان شیعیان را تشکیل می‌دهد. فرق صدها شیعه عبارتند از: کیسانیه، زیدیه، امامیه، غلات شیعه (از کلمه عربی «غالی») و اسماعیلیان.^۲

در این فصل مطالب و نظرهای اصلی و کلی شیعه شرح داده شده است. این نظرهای کلی به تدریج به نحوی بسیار مشروحتر متظم گشتند و ضمناً باید گفت که در فرق و شعب گوناگون شیعه بهمانحای مختلف و متفاوت تدوین یافتند. اگر تصور شود که شیعه فرقه‌ای از اسلام بوده اشتباه محض است. ا. آ. بلایف می‌گوید: «این عقیده در صورتی امکان پذیر است که از نظرگاه میان قضاوت کنیم. ولی اگر سیر تکاملی تاریخی معتقدات و سازمان شیعیان و به‌ویژه وزن و مقام ایشان را در ممالک اسلامی در نظر گیریم، خواهیم دید که تشیع را باید یکی از دوجریان اصلی دین اسلام شمرد».^۳ تا پایان قرن نهم هجری از این دوجریان اسلامی - سنی و شیعه - تنهن همواره در اکثر سرزمینهای مسلمانان در اکثریت بود. و شیعیان در اکثر ممالک اسلامی در اقلیت بودند. ولی غالباً این اقلیتی بوده کارآمد و فعال که در نهضت‌های خلق و تالیف و معتقدات اجتماعی اثر می‌گذاشته - نهضت‌هایی که طبع سبگیری، یعنی معتقدات دولت فتوایی وارد عمل می‌شدند. تشیع دائماً شاخه‌ها و جوانمهای تازه و تازه‌تر از خود منشعب می‌ساخت. و این خود دلیل سخت جانی تشیع در سراسر دوران فتواییزم بوده. پنج جریان اصلی تشیع، که شهرستانی ذکر کرده بوده به‌مرور زمان به‌جریانهای فراوان کوچک‌کوچک تقسیم و منشعب شدند.

مشاهده نخستینی که شهرستانی برای شیعه قائل شده یعنی کیسانیه و زیدیه و امامیه را می‌توان در عهد شیعیان بیان نمود. زیرا که اگر از موضوع وراثت امامت علویان (و در بعضی خاص شیعیان از مو - ضوع امامت که بدین مربوط است) بگذریم،^۴ می‌بینیم که شیعیان میان دو از مذهب یعنی چندان دور نیستند. ولی برعکس اسماعیلیان و غلات شیعه در تعلیماتی که تدوین کردند آنچنان از مبانی اسلامی دور شدند که دو جریان اخیر الذکر را می‌توان ادیان مستقلی نامید، ادیانی که فقط ظاهراً نقاب استار تشیع را بر رخ کشیدند. در این فصل ما به شرح سه جریان اصلی تشیع می‌پردازیم.

۱- شایع زیدیه. به‌دلیل این فصل رجوع شود. ۲- شهرستانی ص ۱۰۸-۱۰۹ رجوع خود به: ص ۱۷-۱۶
 ۳- E. G. Browne. «A literary history of persia» T IV. ۴- T. I. بلایف در نهضت‌های اسلامی ص ۲۳. ۵- درباره نظر شهرستانی راجع به امامت و غلات به فصل ششم رجوع شود.

و فصل علی‌حمای به اسماعیلیان و «غلات» شیعه اختصاص می‌دهد.^۱

هم در نخستین قرنهای اسلامی تفاوت میان شیعیان ماضی و «غلات» به نحو بارزی معلوم بوده.^۲

شیعیان در آغاز مفهوم امامت و خلافت را این چنین مفلس و لایبگیر نمی‌شمردند. ایشان فقط حق علی (ع) را در مورد خلافت تأیید می‌کردند و می‌گفتند که وی داماد پیامبر محمد (ص) است و نزدیکترین کس به وی بوده و بنابراین محق‌تر است. بعدها این عقیده به تدریج محو شد... مثل و استوار گشت. بنا به روایت مذکور پیامبر محمد (ص) به هنگام آخرین زیارت خویش از مکه، (و به روایت دیگری پس از فتح یرسان صلح در حدیبیه، در سال ششم هجری ه) در کنار برکت قدس خم گفت: «هر کس مرا مولای خویش بداند باید علی را هم مولای خویش بداند.»

نشیع به عنوان يك جریان دینی، در فاصله زمانی مرگ غم انگیز حسین بن علی (ع) امام سوم شیعیان (۵۶۱ ه) و استقرار دودمان عباسیان بر تخت خلافت (۱۳۲ ه) بطن یافت. در همین فاصله زمانی در داخل اردوگاه شیعیان [در میان برخی از آنان] نیز تفاق و انشعاب پدید آمد. و علت آن نخست بحثهایی بود بر سر آنکه کدام يك از علویان را باید امام شمرد. بحثهای دیگری بر سر مفهوم شایستگی امام نیز بمباحثات یشین افزوده شد. در همان زمان نقطه تقدیس شیعیان میان شیعیان به وجود آمد و این عمل را راه مستقیم به بهشت می‌دانستند. پس از مرگ سه امام نخستین، بنی خلیفه علی (ع) و فرزندان حسن (۲۱۱) — که شیعه وی را همچون شهیدی بزرگ می‌دانستند (می‌گفتند که معاویه وی را زهر داده) و برادر دلیر و مبتکر او حسین بن علی، نخستین انشعاب جدی در میان شیعیان صورت گرفت و کسانیان (کیانیه) از شیعه جدا شدند.

کیانیه گروهی از شیعیان بودند که محمد بن الحنفیه، برادر ناتنی حسین بن علی، را امام چهارم و جانشین او می‌شناختند.^۳ دشنه‌ای از شیعیان... از طرفداران محمد بن الحنفیه بودند. روایت است که ابن الحنفیه استدلالهای برجسته‌ای داشت. بهر حال علوم غیبی و اطلاع از مضمی باطنی افلاک آسمانی و غیره را هم به وی نسبت دادند. هو اخوانان او تحت رهبری مختار بن ابی عید ثقی در سالهای ۶۶ تا ۶۸ ه. در کوفه قیام کردند.^۴

نام کیانیه ظاهراً از کسان ابو عمرو رئیس موالی که در لشکر مختار بودند مأخوذ است. وی شیعه‌ای منصوب بوده و در قیام مذکور وظیفه نمایانی داشته. و یا شاید از نام کسان

۱- رجوع خود به فصل پانزدهم. — ۲- رجوع خود به ۱۹. E. G. Browne. «A literary history of — ۳- درباره وی رجوع خود به فصل اول. — ۴- در این باره نیز به صاحب‌نظر رجوع نمود.

دیگری که مولای علی (ع) بوده و در جنگ صفین (۳۷ هـ) کشته شد گرفته شده باشد. کیانیه برای اینکه مبنای جهت حق امامت ابن الحنفیه بتراشند، گفتند که علی (ع)، امامت را به سبب خویشاوندی با پیامبر (به عنوان داماد وی) به دست نیاورده بلکه به منزله جانشین روحانی وی بوده است. کیانیه معتقد بودند که علی (ع) می بایست جانشینی روحانی خویش را به ترتیب همه بر خود حسن و حسین و محمد بن الحنفیه، منتقل کند.

مرگ ابن الحنفیه (در حدود ۸۰ هـ) موجب انشعاباتی میان خود کیانیان گشت. برخی از ایشان معتقد بودند که چون «آخر دنیا» نزدیک است شمار امامان باید به چهار محدود گردد (علی (ع) و سه بر او). بعضی دیگر از کیانیه علی فرزند ابن الحنفیه را امام پنجم می دانستند. پادشاه نیز امامت پنجم را از آن بر دوم ابن الحنفیه که ابوهاشم نام داشت می شمردند و چنین استدلال می کردند که وی علوم غیبی را از پدر به ارث برده و بنابراین جانشین روحانی اوست. پس از مرگ ابوهاشم فرق فرعی جدیدی از کیانیه ظهور کردند. یکی از آن فرق با گروهی از هواخواهان عباسیان که مدعی مقام خلافت بوده نزدیک شد، و داستانی رایج گشت که ابوهاشم به هنگام مرگ، حق امامت خویش را به سر دزدان عباسیان و امام محمد بن علی و اخلاف او تفویض کرده است. این شاخه کیانیه مدونند به در قیام خلق تحت قیادت ابومسلم (۱۳۰ تا ۱۳۳ هـ) همانان شرکت جنت و عباسیان برای نیل به مقاصد خویش از آن قیام استفاده کرده به تخت خلافت دست یافتند، و پس از رسیدن به قدرت و حکومت عناصر دموکراتیک یعنی ابومسلم و راوندیه را که در حصول مقصود، ایشان را یاری کرده بودند تار و مار کردند. فرقه فرعی دیگری از کیانیه می گفتند که محمد بن الحنفیه نمرده است و در غاری پنهان شده و باری دیگر همچون مهدی از آنجا بیرون آمده ظهور خواهد کرد تا عدل را بر زمین حکمفرما سازد. بدین طریق عقیده به وجود «امام غایب» و وجود غیبی و «رجعت» او در میان کیانیه پیدا شد. این عقیده را بعدها دیگر فرق شیعه اعم از میانبر و (به ویژه امامیه [۲۱۲]) و اسماعیلیه و «غلات» پذیرفتند. این حزم در قرن پنجم هجری از کیانیه به عنوان فرقه ای که وجود ندارد سخن می گوید. اکثریت عظیم شیعیان محمد بن الحنفیه را به امامت قبول نداشت، زیرا گرچه بر علی (ع) بوده ولی از طبقه فاطمه نبوده است و بنابراین نسبتی با پیامبر نداشته. بدین سبب اخلاف ابن الحنفیه را سید نمی شمردند. دو نوع از علویان باقی و محفوظ ماندند. یکی اخلاف حسن (سادات یا اشراف حبه) و دیگر فرزندان حسین (یا سادات حبیبی). افراد هر دو گروه در زمان امویان مانند اشخاص عادی می زیستند، گرچه بسیار ثروتمند بودند و گاه هم صاحب نفوذ. امویان (بهشتای عمر دوم) نسبت به علویان بدگمان بودند و ایشان را از مقامات دولتی به دور نگاه می داشتند و بعضی را که خطرناک می شمردند به هلاکت می رساندند. معدودی فهرستی از

اسامی علویانی، که از طرف اسویان بمعلاکت رسیدند، بدست می‌دند.^۱ عباسیان پس از استقرار در مقام خلافت، نخست کوشیدند تا علویان را به سوی خویش جلب و نزدیک کنند ولی علویانی را که مورد بدگمانی ایشان بودند بارها هلاک کرده و با زهر دلوند.... چه در زمان امویان و چه در عهد عباسیان افراد هر دو شاخه دودمان علویان قیامهایی برپا کرده و موقتاً حکومت را بدست می‌گرفتند. و نگاه موفقی می‌شدند که حکومت سلسله علویان را در فلان و یا بهمان سرزمین مستقر سازند. از این جمله بودند ادربیجان (حلبیان) در مغرب (در مراکش از ۱۷۲ تا ۳۷۵ هـ) و ذبیه (حلبیان) در یمن.

اکثریت شیعیان علی ملقب به زافر، فرزند امام حسین (ع)^۲ را که به لقب وزین العابدین (عربی بمعنی «زینت بندگان (خدا)» یا «مؤمنان») نیز مشهور بوده^۳ به اسامات می‌شناختند. وی پس از واقعه کربلا بدست لشکریان اموی اسیر شد و به خاطر جوانیش از طرف یزید مورد عفو قرار گرفت (۲۱۳) و آزاد شد و به مدینه رفت و تا زمان وفات (۹۵ یا ۹۶ هـ) در مدینه در آرامش می‌زیست. در روایات شیعه زهد فوق العاده و کرامات فراوان به این امام نسبت داده شده است.^۴ وی در مدینه به خاک سپرده شد. در روایات شیعه آمده است که او را به تحریک خلیفه اموی مسموم کرده بودند (بنابر این شهید راه دین شده است).

اکثریت شیعیان محمداً باقر فرزند علی زین العابدین را امام پنجم می‌دانند. بنا به توضیحی که به قوی مورخ شیعه [وهم سبط ابن جوزی، «سورخ - نی»] می‌دهند: ابن لقب از ریشه عربی «بر» می‌آید که بمعنی «شکافتن» قطعه قطعه کردن است و بدین سبب به وی داده شده که اصماف دانش را می‌شکافد و مکشوف می‌ساخته. در روایات شیعه علم و اطلاع عینی در زمینه فقه و حقوق دینی و اصول شریعت و همچنین معجزات و کراماتی به وی نسبت داده شده است. وی در مدینه زندگی آرامی [۲۱۴] داشته و نمایندگان شیعه از اکناف و اطراف و بویژه از اقصی نقاط خراسان به مدین او می‌آمدند امام محمد باقر در سال ۱۱۴ هـ بدرود زندگی گفت.

در زمان وی انشعاب تازه‌ای در میان شیعیان پدید آمد. و بخشی از شیعه که محملاً از

۱- مسعودی، «مروج» جلد ۴، ص ۶۲. ۲- وی را چنین ملقب ساخت بودند تا از فرزند دیگر امام حسین (ع) که او نیز ملقب نام داشت (علی الاکبر) متمایز گردد. ۳- کسانی که تذکرات حیات امام زین العابدین را نوشته اند می‌گویند که مادر او شامزاده غامی ایرانی بود. ابن خلکان می‌نویسد (السنن هشتم هجری) که در زمان عمر بن ابی ذر از دختران آخرین پادشاه ساسانی بزدگرد سوم را که اسیر شده بود به مدینه آوردند. و خواستند ایشان را مانند دیگر اسیران همچون حبیب بن مکنان لشکر تقسیم کنند. ولی علی بن ابیطالب مخالفت کرد و با موافقت عمر هر سه شامزاده حاضر را به شومر داد و دین را به پسران عمر و ابوبکر و سومی را به فرزند خویش حسین. و آن شامزاده غامی برای حسین پسری آورد که همان امام زین العابدین (علی) امام چهارم شیعیان باشد... ۴- اس را بگوئیم که او نخستین امامی بود که قطعه قطعه زن اکتفا کرد و آن زن دختر عم او فرزند امام حسن بود. - به پیروی، «تاریخ»، ج ۲، ص ۳۸۴.

علم فعالیت امام محمدباقر (۲۱۵) ناراضی بودند بعدور براند پرشور وجدی اوزیدبن علی گرد آمدند. زیدبن علی طرفدار اقدامات قاطع علیه امویان بود. وی به دعوت شیعیان کوفه از مدینه به آنجا رفت تا قیام ایشان را علیه هشام بن عبدالملك خلیفه اموی رهبری کند. این قیام ده ماه طول کشید و سرانجام سرکوب شد (۱۲۲ - ۱۲۳ هـ). زیدبن علی در یکبار به تیر دشمن کشته شد. تن او را در کوفه مصلوب کردند و سر پربدهاش را به تناوب در دمشق و مدینه بر ستونی نصب کردند و در معرض تماشای عامه قرار دادند.

زیدبفرقة جداگانه‌ای از شیعیان را تشکیل دادند. شیعیان امامیه بنی‌آنان که امام محمدباقر و امام جعفر صادق و اخلاف ایشان را به امامت قبول دارند مخالف زیدیه بوده‌اند. در اینجا به تعلیمات و تاریخ زیدیه در ایران اشاره می‌کنیم تا زین پس دیگر از این فرقه سخنی نگوئیم. نفوذ زیدیه در ایران بیشتر در دوران متقدم قرون وسطی محسوس بوده. آنچه مؤلفان سنی به طور کلی به نام شیعیان «میانرو» و «محترم» تسبیح می‌کنند همین زیدیان هستند و حال آنکه حقاً کسانیه و امامیه نیز مستحق چنین نامی هستند. زیدیه زیدبن علی را امام پنجم می‌شناسد ولی به احتمالی این عقیده پس از حماسه دلبرانه و شهادت او، درباره وی پیدا شد. در جایی دیده نشده که زیدبن علی خود خویش را، در زمان حیاتش، امام نامیده باشد. ظاهراً او با امام محمدباقر، برادر خویش، روابط حسنه‌ای داشته است...

زیدیه نیز مانند دیگر شیعیان معتقد بودند که علی بن ابیطالب (ع) بیش از دیگر صحابه پیامبر مستحق امامت بوده ولی نه به خاطر خویشاوندی با رسول خدا، بلکه از لحاظ تقس و صفات عالی روحانی خویش. صفاتی که شیعیان [و هم مخالفان] برای او قائل بوده‌اند این مزیند احایز گشته بوده. ولی زیدیه برای امامان صفات خاص قدسی مرتبی و تجلی الهی (ظهور) و باطلوم غیبی قائل نبودند. مفهومی که زیدیه در مورد امامت قائل بودند خیلی به مفهوم سنان نزدیک بوده است (امام مدافع دین و جماعت اسلامی است ولی به هیچ وجه فائدی روحانی و قدسی. مرتبت و معصوم نیست)، جز اینکه زیدیه نیز مانند دیگر شیعیان معتقدند که امام باید از خاندان پیامبر (اهل‌الیت) باشد. اما زیدیه، برخلاف شیعه امامیه، جانشینی پس را به جای پدر شرط ضروری نمی‌دانند. طبق تعلیمات ایشان جماعتی تواند هر يك از اعضای دودمان علویان را، اعم از حنیان یا حنیان، بر حسب صفات شخصی وی به امامت برگزینند (برعکس، از نظر گاه امامیه و اسماعیلیه و «غلات» شیعه، صفات شخصی امام برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد. (۲۱۶)). به عقیده زیدیه کسی از علویان را باید به امامت برگزید که خویشی را فعال و پیشوایی صاحب اراده نشان دهد و بتواند شناسایی حقوق خود را از طرف مردم کسب کند، یا به دیگر سخن مقام خلافت را تحصیل و تسخیر نماید. زیدیه وجود چندین امام را در آن واحد در

ممالک مختلفه اسلامی جایز می‌دانند، به شرطی که رابطه میان آن کشورها دشوار باشد و یا اینکه زبده مرفق به تشکیل دوشتهای جداگانه‌ای در آن سرزمینها شده باشند و امامان علوی را در رأس آن دولتها مستتر کرده باشند...

زبده یش از دیگر شیعیان با سنیان مدارا می‌کردند به حدی که دو خلیفه نخستین - ابوبکر و عمر - را لعن نمی‌نمایند^۱. ایشان در این که ابوبکر و عمر بر خلاف قاعده و قانون به خلافت انتخاب شدند با دیگر شیعیان موافقت دارند ولی معتقدند از این که بگذریم، این دو کس افراد شایسته و خستگزار اسلام بوده‌اند. زبده و یزیدیهایی دیگری را نیز حایزند که ایشان را به سنیان نزدیک می‌کند، از قبیل: نظرمغنی به تقدیس اولیای ماقوم عرفان (صوفیگری). بعدها سنیان و شیعیان امامیه از در این دو موضوع صرف نظر کردند ولی زبده و یزیدیه خود عصبه خویش باقی ماندند. زبده به نظر دیگر یزیدیه که بعدها مورد قبول اکثر سنیان قرار گرفتند سدا بر این که حتی کسانی که گناه کبیره مرتکب شده و بی‌توبه مرده‌اند اگر مسلمان مؤمن باشند عذاب جهنم در مورد ایشان به طور موقت اعمال خواهد شد - نمی‌پذیرند. به عبارت دیگر وجود «اعراف» و «آتش پاک کننده» را نفی می‌کنند. زبده تنها شاخه شیعه است که اصل «نقیه» یا پنهان داشتن معتقدات را قبول ندارند^۲. عدم قبول اصل نقیه نتیجه الزامات اخلاقی بوده که زبده برای افراد فرقه خویش قائل بودند و از ایشان می‌خواستند که فعال باشند و به خاطر پیروزی جماعت خویش بکوشند. زبده مشروع بودن منه یا صیلة منقطعه را هم - که برای مدنی محدود منعقد می‌شود و شیعیان امامیه جایز می‌شمارند - قبول ندارند.

اما در مسائل شریعت و اصل لاینفیر دینی یکی از ویژگیهای زبده این است که الهیات معتزله را به طور درستی می‌پذیرند. زبده اصل رد تشیه و رد تقدیر و قبول آزادی اراده را هم از معتزله اخذ و قبول کردند.

با اینکه زبده اختلافات جدیدی با سنیان نداشت و روش ملایمی را با ایشان پیش گرفته بودند، معینا در مبارزه به خاطر کمال مطلوب خویش - یعنی ایجاد حکومتی روحانی که امامی علوی و انتخابی در رأس آن باشد - فعالانه مبارزه می‌کردند. شایان توجه است که زبده به رغم آن که از لحاظ اصول شریعت میان بدترین شیعیان بوده‌اند، معینا در قرنهای دوم و سوم هجری فعالترین مبارزان طریق انتشار افکار شیعه به شمار می‌آمدند. و برعکس شیعیان امامیه که یش از زبده از اهل سنت و جماعت دور شده از ایشان نفرت داشتند و سه خلیفه اول را لعن می‌کردند و غاصبان می‌شمردند، در طی قرنهای دوم و سوم غالباً از فعالیت احتراز می‌نمودند و خلفای سنی نسبت به امامان ایشان - مانند علی زین العابدین (ع) و محمد باقر (ع) و جعفر -

المصدق (ع) - هرگز تفضیلات جدی اعمال نکردند، زیرا که مشارالیه در نهضت‌های سیاسی زمان خویش شرکت نمی‌جستد و از لحاظ سیاسی (۲۱۷) غیر فعال بودند. فعالیت سیاسی شیعه امامیه مربوط به زمان‌های متأخرتری است.

فلاً ذکر علت فعالیت سیاسی زیدیه و عدم فعالیت شیعه امامیه در قرن‌های دوم و سوم هجری دشوار است. فقط جلس می‌توان زد که علت در ترکیب اجتماعی این دو فرقه در آن عهد بوده است. از آنجایی که زیدیه در رأس بسیاری از نهضت‌های خلق قرار گرفته بودند گمان می‌رود که در آن زمان عقاید ایشان گونه‌ای «بددینی» خلق شمرده می‌شده - بددینی که از لحاظ معتقدات، محافظه کار^۱ ولی سیاستاً فعال بود. همین گونه تلقین معتقدات محافظه کارانه (کوشش در دست نزدن به عقاید و احکام صدر اسلام و ترس از هر گونه «بدعت» و نوآوری در مسائل دینی) و فعالیت سیاسی و رادیکالیزم و اصل پرستی اجتماعی را در نزد خوارج نیز مشاهده کردیم^۲. شاید همانندی ترکیب اجتماعی این دو فرقه (خوارج و زیدیه) موجب ایمان مشترک ایشان به این اصل که مرتکین گناهان کبیره دیگر مسلمان نیستند و به عذاب ابدی دوزخ محکوم می‌باشند شمع باشد. هر دو فرقه از این مقدمه چنین نتیجه گرفتند که وظیفه دینی ایشان «جهاد» با فرمانروایانی است که به اصول صدر اسلام درباره حکومت روحانی خیانت ورزیده‌اند - اینان خلفای اموی و پس از ایشان خلفای عباسی بودند که زیدیه ایشان را غیر قانونی دانسته و بارها علم طلبان و همیان علیه آنان برافراشته.

از آن جمله بود قیام ناکام زیدیه (۲۱۸) که علویان حنی (فرزندان امام حسن «ع»)، محمد النفس الزکیه - (۱۲۵هـ)، و حسین بن علی بن حسن در حجاز برپا کردند. شرکت کنندگان در این قیام شکست خوردند و تقریباً همه ایشان در وادی فح نزدیک مکه در روز هشتم ذوالحجه ۱۶۹هـ به دست لشکریان عباسیان هلاک شدند. شیعیان بعدها این روز را مانند واقعه کربلا یوم العزا اعلام کردند. در همین زیدیه موفق شدند و چندین بار دودمان‌هایی از علویان را در آنجا به طاعت مستقر ساختند و سرزمین یمن تا روزگار ما هم کشوری است که مذهب زیدیه در آنجا حکمفرماست. در سال ۱۹۹هـ. زیدیه در عراق علیه مأمون خلیفه عباسی قیام کردند. ابوالسرا را رهبر قیام محمد بن طباطبای علوی (از شاخه حنبه) را که مدعی مقام خلافت بود نامزد امامت کرد. این قیام سرکوب شد و ابوالسرا با اعلام گشت.

مهمترین قیام تاریخی زیدیه، که جنبه نهضت روستایی داشت، شورش بود که در نیمه دوم قرن سوم هجری و ربع اول قرن چهارم هجری در نواحی کرانه خزر در ایران و قزوین یافت. نیمه

۱- توضیحی که منزله برای بنی از اصول تربیت اسلامی می‌داده‌اند توسط سران زیدیه مآخوذ گردیده بوده، ولی افراد عادی فرقه چندان توجهی بدان نداشتند. ۲- درباره خوارج به فصل اول رجوع شود.

دوم قرن دوم تا نیمه اول قرن چهارم هجری شورشهای روستایی شدید و پرممانی در نواحی مختلفه ایران وقوع یافت. یکی از این عصیانها قیام «محمرة» (عربی است بمعنی «سرخ طمان» یا «سرخ پوشان») در تحت رهبری بابك (بابك) در آذربایجان و غرب ایران بوده (۲۰۱ تا ۲۲۳هـ) که دركان خلافت را از بیخ و بن متزلزل کرد. تقریباً تا دهه چهارم قرن نهم میلادی بیشتر قیامهای روستایی پادشاه در زیر لقاۃ معتقات غیراسلامی - معتقات فرقه خرمدینان که از زرتشتیگری انشعاب کرده بودند - وقوع می یافت. خرمدینان مانند اسلاف عقیدتی خویش یعنی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) به خاطر استوار مساوات اجتماعی و لغو مالکیت خصوصی بر زمین و انتقال اراضی به جماعتهای آزاد روستایی می کوشیدند. ولی از اواسط قرن سوم هجری رهبری عقیدتی نهضت‌های خلق در ایران به دست شیعیان افتاد و نخست زیدیه و زان پس فرمطیان و اسماعیلیان و پس از ایشان شیعه امامیه و «غلات» شیعه هدایت نهضتها را به عهده گرفتند.

حنی آکادمیین و . و . بارتولد نیز اشاره کرده که در قرون وسطی و مدتها پیش از ظهور صفویه، منقب شیعه در ایران بیشتر در محیط روستا رواج داشته و پرچم عقیدتی نهضت‌های خلق بوده^۱. وجود این پدیده بیشتر بدان مربوط بوده که در ظلم و خلافت و دولتهایی که بر ویرانه‌های آن پدید آمدند مذاهب سنت و جماعت نفوذ داشته و تشیع همچون «بدینی» تلقی می شده، و گاه مورد تعقیب و اذیاء قرار می گرفته.

نواحی کرانه خزری ایران - یعنی گیلان و ناحیه کوهستانی دیلم که در جنوب آن است و طبرستان (مازندران کنونی) و گرگان (مغرب آن جرجان است) که به وسیله کوههای مرتفع البرز و جنگلهای انبوه غیر قابل عبور، از خلك اصلی ایران جدا شده بودند - از لحاظ اقتصادی رابطه ضعیفی با دیگر نقاط آن کشور داشتند. و ضمناً گیلان و دیلمستان هرگز به زیر فرمان هربان در نیامدند و مردم آن سامان لااقل تا اواسط قرن سوم هجری بت پرست باقی مانده بودند. نظامات دوران مقدم فتوحالیزم در گیلان و دیلمستان با بردهای از ظواهر عادات و رسوم عهد پدر شاهی منور شده بوده و جماعت‌های روستایی و خودمختاری در آنجا بسیار استوار بوده. کیهن‌نایان دهلی که در زادگاه خویش زندگی سخت و فقیرانه ای داشتند دهنه دهنه وطن خود را ترک گفته، به سمت لشکری، مزدور خلفای عباسی و امیرای محلی ایرانی می شدند. در دربار امیران نگهبانان سوار از غلامان جوان و زرخیز ترک و نگهبانان پیاده از مزدوران جوان دهلی و گیلانی بوده‌اند. از میان صفوف مزدوران دهلی سرداران برجسته (مانند مرداویج بن

۱- رجوع نموده . و . بارتولد «در تاریخ نهضت‌های روستایی در ایران» صفحه دهم نیز از او «ایران باز دیده تاریخی» ۳۳.

زیار) و مؤسسان دودمانهای فتودالی برخاستند^۱. علویان شیعه که مورد تعجب عباسیان واقع شده بودند به کوهها و جنگلهای دیلم و گیلان گریخته پناه بردند. و اسلام به صورت منهب شیعه توسط ایشان در آن سامان رواج یافت.

در طبرستان محمد بن اوس حاکم منصوب از طرف محمد، امیر طاهری، روستاییان را سخت در زهر فشار گذاشت و مالیات و خراج را سه برابر از ایشان وصول کرد. گذشته از این، حکومت طاهریان ازاضی موات و جنگل و مراتع را که پیشتر به جماعتهای روستایی تعلق داشته ملکت دولت اعلام کرد^۲. این عمل سبب قیام روستایی در مرز طبرستان و دیلم شد. شورشیان از حسن بن زید حنی الملوی، امام زیدیه، که در دیلم پنهان شده بود دعوت کردند که در رأس قیام قرار گیرد (۲۵۰ هـ). در نتیجه این قیام، دوستی از علویان شیعه (زیدیه) که قدرت آن به گیلان و دیلم و طبرستان بسط یافته بوده به وجود آمد. حسن بن زید (از ۲۵۰ تا ۲۷۱ هـ حکومت کرد) مردی بود دارای تحصیلات وسیع و عالم به علم فقه و شعر و واجد نیروی فوق العاده. وی و برادر و جانشینش محمد بن زید، دائماً ناگزیر بودند در مقابل تهاجمات سپاههای طاهریان و صفاریان و سامانیان از خود دفاع کنند. امامان علوی، گاه در تحت فشار دشمنان، بالاچار طبرستان را ترک گفته به غارها و یغولهای کوهستانی دیلم پناه می بردند و چون خطر رفع می شد باز می گشتند. پناه به گنجه طبری، به قلوب صفاری کوششهای بی ثمری به عمل آورد تا دولت علویان را در کرانه های خزری به زیر فرمان خویش در آورد ولی با وجود دادن ۲۰ هزار تلفات توفیقی حاصل نکرد. سرانجام در سال ۲۸۷ هـ اسماعیل سامانی توانست سپاه علویان را شکست دهد (محمد بن زید در پیکار کشته شد) و سلطه دولت فتودالی سامانیان را در کرانه دریای خزر مستقر سازد.

پس از گذشت سیزده سال (سال ۳۰۱ هـ) و بعد از هجوم روسیان از راه دریا، به نواحی خزری - هجومی که ارکان حکومت سامانیان را در آن نواحی متزلزل ساخت - قیام عمومی روستایی نازهای وقوع یافت. و امام علوی، حسن بن علی، متنب به اطروش (عربی به معنی «کره») که قبلاً در دیلم پنهان شده و بیرمردی بسیار جدی و مقبول امامه بوده در رأس قیام کنندگان قرار گرفت. وی به یاری فشرهای پایین مردم طبرستان و گیلان و دیلم به استقرار مجدد دولت علویان در کرانه های دریای خزر توفیق یافت. احبای دولت علویان این بار تنها با طرد لشکریان سامانی همراه نبوده، بلکه فتودالهای محلی یا دهقانان نیز از آن سامان رانده شدند. بودیچان بیرونی ناسف می خورد که حسن الاطروش دهقانان (زمینداران بزرگ) محلی را - که گویا فریدون پادشاه

۱ - مسافران (سالاریان) در دیلم و آذربایجان و آذرباد در کرکان و آل بویه در مغرب ایران و عراق عرب (عرب در قرن چهارم هجری). ۲ - طبری، سری ۲، ص ۱۵۲۴-۱۵۲۵.

باستانی و افسانهای بر سر توده‌های مردم گمارده بوده — رانده و اکنون بهجای ایشان شورشیان گوناگون زمین‌دار شده جانشین بزرگان و اعیان شده‌اند. جزئیات انقلاب ارضی که در آن نواحی صورت گرفته بود در منابع و متون دیده نمی‌شود. طبری خبر می‌دهد که حسن‌الاطروش با مردم به عدالت و با حسن‌نیت رفتار می‌کرده و هرگز مردم ندیده بودند که شخصی تا این حد بایستد عدالت و حسن اداره و انصاف باشد. چیزی نگذشت که حسن‌الاطروش درگذشت و در سال ۳۱۶ هـ. دولت طویان بر اثر ضربات لشکریان دودمان زبار سقوط یافت و نظامات پیشین فتودالی احیاء شد.

اکنون به شیعه امامیه می‌پردازیم. شیعه امامیه پس از مرگ امام پنجم محمد باقر، فرزند وی جعفر بن محمد مطب به صادق را به امامت ششم قبول کردند (متولد در حدود سال ۸۱ هـ. و متوفی به سال ۱۴۸ هـ) وی نیز مانند پدر و جد خویش هیچ‌گونه شرکی در فعالیت سیاسی و نهضت‌های ضد دولت وقت نداشته. وی زندگی خویش را به صلح و آرامش [۲۱۹] گذراند و در مدینه درگذشت. در عوض، طبق روایات شیعه، امام جعفر صادق قانون‌دانی دقیق و عالم متبحری در الهیات بوده. شیعه امامیه وی را پایه‌گذار الهیات خویش می‌دانند و فقه شیعه را مذهب امام جعفر صادق یا مذهب جعفریه می‌خوانند. بعدها در میان شیعیان تألیفاتی رواج یافت که گویا به وسیله امام جعفر صادق نوشته شده بوده ولی این نسبت مشکوک است [۲۲۰]. قتیان سنی نیز دانش او را در قوانین اسلامی و الهیات قبول داشتند و محترم می‌شمردند^۱. می‌گفتند که وی صاحب اطلاعات وسیعی در زمینه نجوم و کیمیا و علوم غیبیه است و در زهد و تقوی بی‌نظیر و فوق‌العاده است و معجزات فراوان به او نسبت می‌دادند. ابن‌واضح یعقوبی در «تاریخ» خویش گفتارها و کلمات قصار فراوان را — که گویا از آن امام جعفر صادق است — نقل می‌کند^۲. به‌ویژه تدوین و تنظیم اصول شیعه امامیه در ماهیت امامت و «نور محمدی» به‌وی نسبت داده شده. «نور محمدی» عبارت است از تجلی نور خدایی که حتی پیش از آدم آفریده شده بوده و پیامبران و محمد (ص) و اهل‌بیت او را روشن می‌کند^۳. تأثیر مکتب معتزله و به‌ویژه رد تشیه و اینکه نباید برای آفریدگار صفات آدمی قائل شد، در الهیات امام جعفر صادق دیده می‌شود. [۲۲۱]

مبلمان امام جعفر صادق اصول معتزله را به شدت وحدتی که زیدیه پذیرفته بودند قبول نکرد [۲۲۲]. بنا به روایات موجوده وی در موضوع آزادی اراده نظری یناین داشته و در عین

۱- قتیان سنی علت دیگری هم برای احترام به امام جعفر صادق دانسته زیرا مادر وی از دودمان خلیفه ابوبکر مطب به «صدیق» بوده است. [۲۲۳] ۲- یعقوبی «تاریخ» ج ۲، ص ۲۵۸ و بعد. ۳- این اصول را مسعودی شرح داده. («مروج» جلد اول، ص ۵۵)

حال «جبر» یا تقدیر بلا شرط، و «تفویض» یا آزادی انتخاب آدمیان را در مورد افعال ایشان (تفویض کلمه‌ای است عربی به معنی «دادن حق (انتخاب)» (واگناردن)) رد می‌کرد.

شیعیان امامیه در زمان حیات امام جعفر صادق از لحاظ معتقدات متحد و یکپارچه نبودند. هنوز غلات افراطی شیعه از میان ایشان منتخب نگشته بودند. یکی از نزدیکان متعصب و جدی امام به نام ابوالخطاب در پرستش شخصیت امام به جایی رسید که شایع کرد امام تجسم آفریدگار است. امام جعفر صادق نمی‌توانست چنین تحریفی را در دین اسلام اجازه دهد و ابوالخطاب را از خویش دور کرد... ابوالخطاب فرقهٔ ویژه «غلات» شیعه را که «خطایه» نام داشت تأسیس کرد.^۱

در زمان حیات امام جعفر صادق، انشعاب دیگری در جماعت پیروان وی وقوع یافت که عواقب آن از لحاظ تاریخ شیعه بسیار وخیم‌تر بوده است. امام جعفر صادق از میان پسران هفتگانهٔ خویش فرزند بنام خود موسی‌الکاظم را شایستهٔ امامت دانسته به جانشینی برگزید. ولی در میان جماعت امامیه عده‌ای به هواداری پسران ارشد وی یعنی اسماعیل و عبدالله و محمد که در صدد دفاع از حق امامت خویش برآمده بودند - برخاستند. از این گروه‌های انشعابی فقط دستهٔ موافقان اسماعیل قوی و جان سخت بودماند و به نام اسماعیلیه خوانده شدند. گرچه اسماعیل پیش از پدر به درود جهان گفت (۸۱۴۵) و بالتجیه نمی‌توانست در زمان حیات پدر امامت داشته باشد، مهلت اسماعیلیان پس از مرگ امام جعفر صادق، محمد فرزند اسماعیل را امام هفتم خوانده و شناختند. و همان نام اسماعیلیه بر ایشان باقی ماند. به مرور زمان معلوم شد که اختلاف میان اسماعیلیه و شیعهٔ امامیه بیشتر و عمیق‌تر از دعوای بر سر مدعیان امامت است. اسماعیلیان نیرومندترین رقیبان شیعیان امامیه بودند و در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمینهای اسلامی، به ویژه تاریخ ایران، در فاصلهٔ پایان قرن سوم تا اواسط قرن هفتم هجری مقام نمایانی را احراز کردند.^۲

در بحبوحهٔ این بحثها و مناقشات امام جعفر صادق در مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع در کنار پدر و جد خویش به خاک سپرده شد. بنا به روایات شیعه، منصور خلیفهٔ عباسی (از ۱۳۷ تا ۸۱۴۹ حکومت کرد) که از مقبولیت و وجههٔ امام جعفر صادق در میان مردم بی‌شک بود میوه‌ای به زهر آلوده برایش فرستاد و بدین وسیله امام را شهید کرد...

شیعیان امامیه که به امام جعفر صادق وفادار مانده بودند، موسی‌الکاظم را به امامت هفتم

۱- در مادهٔ این مقاله رجوع شود به فصل یازدهم این کتاب.
۲- در باره اسماعیلیه نیز به فصل یازدهم این کتاب رجوع شود.

فناختند^۱. اخبار مرقی تاریخی درباره زندگی وی که بعدست ما رسیده است... روایت است که وی مردی گشاده‌دست و شکیا بوده و از آنکه به فرمان خلفای عباسی محبوس و با هلاک شود بیم داشت [۲۳۴]، مهنا چندین سال پس از مرگ پدر، (از ۱۷۸ تا ۱۷۸ هـ) ظاهراً بالنسبه با آرامش خیال (۲۲۵) در مدینه می‌زیست و بهیچ وجه فقیر نبوده، او دارای ۱۸ پسر و ۲۳ دختر بوده. (ضمناً امام موسی الکاظمین عقی نباشته و همان فرزندان از کیزان برداشته). به گفته ابن خلکان امام موسی الکاظم برای هر کس که غیت و بدگویی از اوست کرده یکصدای حاوی یک هزار دینار می‌فرستاده [۲۳۶].

بنا به گفته بعضیها در عهد خلیفه مهدی (۱۵۹ تا ۱۶۹ هـ) یا جانشین وی هادی (۱۶۹ تا ۱۷۵ هـ) امام موسی بن جعفر مورد سوءظن قرار گرفت که با شرکت کنندگان یکی از قیامها (خوارج) - که برخی از علویان نیز در آن مداخله داشتند - روابطی داشته و بدین سبب زندانی شد. ولی اگر موسی بن جعفر محبوس شده بوده، بهر تقدیر خطری جدی متوجه وی نبوده و بهزودی آزادگشته. بعدها مجدداً مورد سوءظن سیاسی واقع شد و به فرمان خلیفه هرون الرشید در مدینه بازداشت گردید و به بغداد منتقل شد^۲ و در آنجا به زندانش افکندند. اخبار منابع و متون در باره اوضاع و احوالی که منجر به محبوس و مرگ وی گشته بسیار گوناگون است و فقط همه در یک نکته متفقند که امام موسی الکاظم در زندان بنهاد به سال ۱۸۳ هـ. وفات کرد. مقامات دولت اعلام داشتند که بهرگ طبعی مردم، ولی شیعه امامیه او را شهید می‌دانند.

شیبان امامیه فرزند وی علی بن موسی را که بعدها به لقب «رضا» ملقب شد امام هشتم^۳ می‌دانند. وی نخست در مدینه زندگی می‌کرده. خلیفه مأمون گرچه برادر خویش و رقیب تخت خلافت بنی امین را در مبارزه مغلوب کرده بود (۱۹۸ هـ) مهنا وضع خویش را بسیار نا- استوار می‌دید و حتی جرئت نمی‌کرد در بغداد ظاهر شود، زیرا در آنجا دوستش نمی‌داشتند و خراسان (دمرو) باقی مانده بود و بازمین داران خودال ایرانی با دهقانان نزدیک شده بودند مأمون به اندرز وزیر ایرانی خویش، فضل بن سهل و برادر وی، حسن بن سهل، با شیبان بیانند و نزدیکی جست تا ایشان را در حکومت انباز کند و به باری آنان از ناراضایی عام مردم قلمرو خلافت بکاهد مأمون در سال ۲۰۱ هـ. بدین منظور امر کرد تا امام شیبان علی بن موسی را از مدینه به خراسان بیاورند. چون او را به خراسان منتقل کردند مأمون لقب مذکور بنی «رضا» را به وی داد (۲۳۷)، و «ولیمهد» خویش اعلام نمود (در ۲ رمضان سال ۲۰۱ هـ) و بدین منظور مجلسی مجلل از

۱- روایت است که مادر او کنیزی بربر بوده به نام حبیب (به روایت دیگر ادلیس بوده بنی اسبابیه).
 ۲- طبق بعضی مصادر (متأخر) در سال ۱۷۸ هـ. - مادر او ایرانی بوده و حبیب مادر بهمنی آن زن ایرانی را برای عسری (سریه) پدرش برگزیده بود. علی بن موسی الرشید در سال ۱۶۸ یا ۱۵۴ هـ. به دیاجنم گفود.

اخلاف عباس (عم یاسر) و اخلاف علی بن ابیطالب و یزدگان و اعیان دولت - که جمعا گویا ۳۳ هزار نفر بودند - در سرو فراهم آورد. مأمون به خاطر جلب رضای شیعیان فرمود تا رنگ سیاه علم و لباس عباسیان را به رنگ سبز که رنگ محبوب شیعه بوده مبدل کند و نام علی بن موسی الرضا را به نام خویش بر سکعها ضرب نمایند: «الرضا امام المسلمین». خلیفه، دختر خویش حیه را به امام رضا (ع) بهزنی داد. مؤلفان متأخر شیعه (۲۳۸) خبر می دهند که در مقر خلیفه در مرو مجالس گفت و شنود و مباحثه و مجادله در مسائل دینی با شرکت شخص مأمون و امام علی بن موسی الرضا و علمای سنی و شیعه و مسیحی و یهود و حتی زردشتی تشکیل می شده است. شاید اسقف مسیحی مشهور حران تودور ابوقرة (نسطوری) که از شرکت خویش در «مجادله» دینی در ده بار خلیفه مأمون یاد می کند، یکی از همین مجالس مباحثه را - که با حضور علی بن موسی الرضا تشکیل می شده - در نظر داشته است.

ولی اتحاد خلیفه عباسی با شیعیان مابعد و دیری نپایید و خلیفه نتایجی را که از آن انتظار داشت به دست نیاورد. توده مردم ابران از این تغییر مثنی چیزی عایدشان نشد و در بغداد علیه خلیفه قیامی صورت گرفت^۱ و دهقانان ابرانی (منظور زمین داران است) که در آن زمان بیشتر سنی منسوب بودند از روش خلیفه که له شیعه بوده ناراضی بودند. ظاهراً در آن عهد در میان توده مردم ایران، شیعه ائمه چنان مؤثر نبودند که اتحاد با ایشان کمک قابل توجهی را برای خلیفه تأمین کند.

مأمون بر اثر عدم موفقیت سیاست خویش تصمیم گرفت با شیعیان قطع رابطه نماید. وزیر او فضل بن سهل که به شیعیان تمایل داشت در گرمابه سرخس کشته شد و گمان رفت که این قتل به فرمان پنهانی مأمون وقوع یافته (ولی مأمون این اتهام را رد کرد). و امام علی بن موسی الرضا در روستای توقان از توابع طوس خراسان پس از خوردن انار مسموم (به طوری که می گفتند)^۲ (یا به روایت دیگر خوشه انگوری مسموم) و پس از سه روز رنج در گذشت (در اواخر صفر ۲۰۳ هـ). این بار ظاهراً شایمانی که زهر دادن به امام را کار خلیفه مأمون می دانسته بی پایه نبوده است. مأمون جداً این سوءظن را رد کرده در عزای امام رضا گریست و مراسم پرهیز عظمی برای تدفین وی به پا داشت و خود بشخصه وظیفه امام را انجام داده بر جنازه وی نماز گزار داد^۳. ولی اینکه مأمون پس از این عمل به بداد بازگشت و از شیعیان برید و باری دیگر رنگ سیاه را، به جای رنگ سبز شیعه، رنگ دولتی خلافت اعلام کرد به عقیده صوم، درستی

۱- این اتهام تحت فشار اعیان طحیب سنت و جماعت وقوع یافت. ابراهیم بن مهدی عم مأمون به خلافت ناپسند شد (۲۰۲ هـ). این اتهام خاموشی در سرکوب گفت.

۲- مثنوی «تاریخ»، بخش ۲، ص ۵۵۰. ۳- پس در نماز جلو ایستاد..

شایعات مزبور را تأیید می‌کند. از آنجایی که مرگ امام علی بن موسی الرضا به عقیده شیعیان بر اثر قطع راجله مأمون باشیعه وقوع یافت، ایشان وی را شهید راه دین می‌شمارند. وی در سنه ۱۹۲ هجری در باغی که مقبره خلیفه هرون الرشید (متوفی به سال ۱۹۲ هجری) قرار داشته مدفون گشت.

مرقد امام هشتم شیعیان زیارتگاه شیعه امامیه و یکی از اماکن مقدسه بزرگ ایشان است.^۱ در آن مکان قریبای پدید آمد که بعدها به صورت شهری بزرگ درآمد که به نام مشهد علی الرضا یا، به اختصار، «مشهد» مشهور گشت.^۲ شهر مشهد بر اثر بسیاری زلزله‌ها تروتمند شد و به تدریج جای شهر قدیم طوس را که به دست مغولان ویران گشت - و بعدها هیچ گاه چنانکه باید احیاء نشد - گرفت. بنای مرقد امام علی بن موسی الرضا و مسجد مجلل مجاور آن که در قرن چهارم هجری به توسط امیر فایز ساخته شده بوده به امر سبکتکین مؤسس سلسله غزنویان (از ۲۷۶ تا ۳۸۸ هجری) - که دشمن شیعیان بود - خراب شد. و سلطان محمود غزنوی فرزند وی آن بنا را احیا کرد (در سال ۴۰۰ هجری). سلطان محمود با اینکه سنی بود امام علی بن موسی الرضا را بزرگ می‌داشت. در اواسط قرن پنجم هجری بنای مرقد باری دیگر به دست فاتحان ترک ویران گشت. در نیمه اول قرن ششم هجری بنای مرقد از محل اعانات خصوصی احیاء شد و باری دیگر در سال ۶۱۷ هجری به دست مغولان ویران گشت و مجدداً الجایتو خان، ایلخان مغولی ایران (محمد خدابنده) که مذهب شیعه را پذیرفته بود آن را بنا کرد (الجایتو از ۷۰۴ تا ۷۷۶ هجری). حکومت کرد. ملکه گوهرشاد زوجه سلطان شاهرخ تیموری فرمود تا به خرج وی مسجد جامع بزرگی در جوار مرقد امام رضا بنا کنند. این مسجد در سال ۸۲۱ هجری به دست معمار نامی ایرانی قوام‌الدین شیرازی ساخته شده و با کاشیهای رنگارنگ مرقع مزین شده است. مسجد جامع گوهرشاد یکی از زیباترین آثار معماری ایرانی است و در عهد صفویان گنبد اصلی مسجد با ورقهای طلا پوشیده شد.^۳

امام نهم شیعیان امام محمد بن علی الرضا ملقب به جواد (ع) (به معنی گشاده دست و بخشش کننده) و تقی (بارها) بوده است. وی پس از حیه دختر خلیفه مأمون و زن عقدی امام رضا (ع)

۱- بنا به گفته ابن بطوطه جهانگرد که در دهه چهارم قرن چهاردهم میلادی (قرن هفتم هجری) این مکان را دید، زائران شیعه پس از زیارت قبر امام رضا به طرف کور هرون الرشید شگه می‌ایستادند. قبر علی بن موسی الرضا را میان نیز همچون مرقد دجلی متقی و فردی از دولتماند علوی محترم می‌دارند. ۲- کلمه «مشهد» محل گواهی و محل عبادت (به ظاهر ایمان) معنی می‌دهد و «نمید» که جمع آن «نمندان» است نیز از ریشه «نمید» است. ۳- برای جزئیات مربوط به مرقد امام رضا در مشهد رجوع شود به D. M. Donaldson, «The Shiite Religion» ص ۱۷۰-۱۸۲ صاحب منابع و مآخذ نیز اشاره به مساحت.

نبوده، بلکه از بطن کبزی که اهلیش معلوم نیست به دنیا آمده بوده^۱، امام نهم هنگام مرگ پدر در مدینه بوده و هفت یا نهم سال داشته. مأمون خلیفه که میخواست او را تحت نظر داشته باشد ظاهراً در تحت حمایت خویش قرار داد و یکی از دختران خود به نام زینب^۲ را به محالۀ نکاح او داد آورد. این ازدواج تا مسعود بود. امام محمد بن علی الرضا نخست در مدینه و زان پس در بغداد زندگی می کرد و به مطالعۀ الهیات و فقه اسلامی سرگرم بود. وی در عهد مأمون زندگی آرامی داشت، گرچه زوجه اش چند بار از او شکایت پیش خلیفه برد. ولی وضع امام محمد تقی در عهد معتصم خلیفه برادر و جانشین مأمون به بدی گرایید. در روایات شیعه آمده که وی به وسیله دستمال زوجه خویش زینب و به تحریک معتصم خلیفه و با — بدروایت دیگر — به توسط خود معتصم که شربتی به زهر آلوده برایش فرستاده بود، مسموم شد. امام محمد تقی در سال ۲۲۰ هـ. در بغداد بنزد زندگی گشت.

امام دهم شیعیان امام علی بن محمد ملقب به «نقی» (عربی = پاک) بود. مادرش کبزی بوده^۳. علی بن محمد نقی (ع) به هنگام مرگ پدرش با هشت سال داشته و به اتفاق مادرش در مدینه می زیست. در عهد دو خلیفه معتصم و واثق مورد تعقیب و ایذا قرار نگرفت. ولی در عهد متوکل خلیفه که سنی معصب بوده تعقیب و ایذا، معتزله و شیعه آزار شد و زیارت مرافق عنی — بنایطانب و حسین بن علی ممنوع گشت و آرامگاه حسین در کربلا ویران شد و علی بن محمد نقی نیز به رغم عدم فعالیت سیاسی خویش (۳۲۹) از زجر و تعقیب به دور نماند.

با به گفته مسعودی^۴ جاسوسان به خلیفه گزارش دادند که امام علی نقی در خانه اسلحه و کتب ضاله پنهان کرده و می خواهد حکومت را بدست گیرد. رئیس نگهبانان ترک به طمر خلیفه به مدینه گسیل گشت و شبانه وارد خانه امام شد و تنبیش به عمل آورد. و با اینکه به هنگام تنبیش چیز شایسته سرزنشی نیافتد، امام را نخست به بغداد و پس از آن به سامرا که مقر خلیفه بوده بردند. روایات شیعه معجزات گوناگونی باین امام نسبت می دهند که گویا در ایام زندان از او سر زده. وی حتی پس از قتل متوکل که بدست نگهبانان ترک خلیفه انجام گرفت، (۲۴۷ هـ)، نیز از زندان آزاد نشد و در سال ۲۵۴ هـ. بمن چهل سالگی در حبس وفات یافت و گویا بیست سال زندانی بوده.

امام یازدهم شیعیان امام حسین بن علی ملقب به عسکری بوده (مأخوذ از نام شهر سامرا

۱- روایات بعدی وی را گاه نوبه دگاه، یونان و گاه نبطیه می خوانند. لفظ در بیت نکته متفق القولیه که (در آغاز) مسیحیه بوده. ۲- در تاریخ کریمه حسن الله مسئولی فردینی آمده که مأمون دختر خود زینب

را به امام رضا (ع) داد. ۳- بنا بر روایات شیعه وی را از مراد به طرف می خوانند وی زن اسمیری بود از کشورهای فری (از اروپای فری) و او را سوسن نیز می نامیدند. شاید این کلمه مأخوذ از نام مسیحی وی

(سوسانا) باشد. ۴- مسعودی، «مروج» جلد ۲، ص ۳۷۹ و بعد.

که امام یثیر ایام زندگی را در آنجا گذرانده بوده. سامراء را غالباً «العسکر» - عری - به معنی لشکریان و به مفهوم اردوگاه لشکر - می نامیدند، زیرا لشکر خلیفه در آنجا مستقر بودند (ونبت «عسکری» امام از آنجاست). وی در سال ۲۳۲ یا ۲۳۳ هـ. چهل سال پیش از بازداشت پدرش به دنیا آمد. مادرش کیزی بوده. چون علی النقی (ع) در زندان سامراء محبوس شد به اهل بیت او اجازه دادند که در خانه ملکی خویش در همان شهر زندگی کند. حسن العسکری پس از مرگ پدر در عهد خلیفه المعتز (بنابراین در فاصله سالهای ۲۵۵ و ۲۵۶ هـ) در زندان بغداد محبوس شد. وی در زمان خلفای بعدی نیز در زندان بسر می برد و بنا به روایات شیعه، معتقد خلیفه (از ۲۵۷ تا ۲۷۹ هـ حکومت کرد) یثیر از دیگران به ایضا و رنج دادن امام دست زد. ولی بعدها همین خلیفه وی را آزاد کرد و اجازه داد تا در شهر سامراء در خانه پدری خویش زندگی کند. اما خلیفه او را از مستمری که علی الرسم به خلاف پیامبر (سادات طلوی) از محل خمس - یعنی يك پنجم غنایم پرداخت می شد - محروم کرد. امام حسن العسکری زن عقلی نداشت، ولی روایت است که یکی از کتیزان او به نام نرجس^۱ پسر و دختری برای او آورد. سر نوشت تنها فرزند امام حسن عسکری این بود که آخرین امام شیعه باشد. در روایات شیعه معجزات فراوان و زندگی مشحون از تقوی و پارسایی به امام حسن عسکری (ع) نسبت داده شده است. ظاهراً مقام فقی و همانند امامان دیگر پیشین، یعنی اسلاف وی، بوده است. وی در سال ۴۶۰ هـ در شهر سامراء وفات کرد و به هنگام مرگ یثیر از ۲۷ سال نداشت. در روایات شیعه او هم در شمار «شهدای دین» شمرده شده است و می گویند که از طرف معتقد، خلیفه عباسی، زهرش داده بودند.

اطلاعات و اخبار مربوط به زندگی آخرین و دوازدهمین امام شیعیان امامیه بسیار مبهم است. امام دوازدهم، همان محمد پسر امام حسن عسکری است که قبلاً پادش کردیم و روایت است که چهار یا پنج سال پیش از مرگ پدر (به روایات دیگر فقط دو سال پیش یا هشت ماه بعد از مرگ پدر) دیده به جهان گشود. بهر تقدیر به هنگام در گذشت پدرش، کودکی یثیر نبوده. این کودکی که مقام امامت داشته پس از رسیدن به سن ۶ سالگی (به روایات دیگر هفت یا نهم سالگی) ناپدید شد. درباره اوضاع و احوال غیبت او داستانهای گوناگون وجود دارد که تاریخ اکثر آنها مدتها بعد از وقوع غیبت است. به روایتی وی در سرداب خانه خویش ناپدید شد... به هر تقدیر، از آن پس، امامان «ظاهر» وجود نداشتند. برخی از امامیه معتقد

۱- یعنی «گل مرگی» به روایت دیگری وی را «عطف» یعنی شهر خوش بوی می نامیدند. این گونه نامها، مانند موسن و بنفشه و گلشن و غیره، طبعاً به کتیزان حرم داده می شد. ۲- سرداب زیرزمینی است که حوضهای نیز دارد. این گونه سردابها در خانه های مرده ایران و عراق وجود داشته و به هنگام گرما پندان پناه می بردند.

بودند که خلوند مردمان را به خاطر گناهانشان از وجود امام محروم کرده. بعضی دیگر عقیده داشتند که دنیا بی امام نمی‌تواند وجود داشته باشد. و اگر امام «ظاهر» وجود نداشته باشد پس امام «مستور» هست که خلوند حفظش می‌کند و وی بطور نامرئی سرنوشت جماعت شیعه را اداره می‌نماید. و چون بازگشت، هم او مهدی است. ظاهراً استواری و ایمان به امام «مستور» با مهدی و «رجعت» وی بدان سبب بوده که توده‌های مردم امیلوار بودند که با رجعت وی، دگرگونی اجتماعی به صورت دینی وقوع خواهد یافت...

شیعه معتقدند که امام مستور همان محمد بن حسن امام دوازدهم است که ناپدید شده و القاب گوناگونی از لیل «حجت» و «مستتر» و «مهدی» و «صاحب الزمان» به وی می‌دهند.

این عقاید مختلفه - چنانکه در این موارد علی‌القاعده پیش می‌آید - موجب تشعیه‌های گوناگون در میان شیعه امامیه می‌شده و در نتیجه فرق فرعی جدید به وجود می‌آمدند. بنابه گفته د.ب. ماکدونالد شمار این فرق فرعی امامیه پانزده بوده، و فقط به تدریج سرانجام عقیده کسانی که دوازده امام را قبول داشته و امام محمد بن حسن العسکری را مهدی و امام مستور می‌دانستند، پیروز شد. سنی درباره نسل دوازده امام استوار و قائم شد (۲۳۵). به عقیده د.ب. ماکدونالد این سنت بطور قاطع فقط در قرن پنجم هجری (۳۲۱) مکرنگشت و شیعیان امامیه را «اثنی عشریه» («دوازدهمی» یعنی «هواخواهان دوازده امام») نیز نامیدند.

کاملترین سلسله امامان را در سنت شیعه امامیه اثنی عشریه می‌بایم به شرح زیر:

۱ - علی بن ابیطالب المرتضی (یعنی «برگزیده»)، مقتول به سال ۴۱ هـ.

۲ - حسن بن علی وفات به سال ۴۹ هـ.

۳ - حسین بن علی الشهید، مقتول به سال ۶۱ هـ.

۴ - علی زین العابدین، وفات به سال ۹۵ یا ۹۶ هـ.

۵ - محمد باقر، وفات به سال ۱۱۴ هـ.

۶ - جعفر الصادق، وفات به سال ۱۴۸ هـ.

۷ - موسی الکاظم، وفات به سال ۱۸۳ هـ در زندان.

۸ - علی بن موسی الرضا وفات به سال ۲۰۳ هـ.

۹ - محمد تقی (جواد) وفات به سال ۲۲۱ هـ.

۱۰ - علی نقی، وفات به سال ۲۵۸ هـ در زندان.

۱۱ - حسن العسکری، وفات به سال ۲۶۰ هـ.

۱۲ - محمد مهدی، در فاصله سالهای ۲۶۱ و ۲۶۵ هـ غایب شد.

از این دوازده تن علی بن ابیطالب (خلیفه چهارم و امام اول) و فرزند او حسین بن علی مقتول شدند. اما روایات شیعه [و برخی از روایات سنی نیز] در باره دیگر امامان می‌گوید که

ایشان از طرف خلفای اموی، یاعباسی مسموم شده‌اند ...

مراقده امامان بهزودی زیارتگاه شد و نه تنها شیعیان بلکه سنیان که علی (ع) و حسین و دیگر علویان و اولیاء الله را بزرگ می‌داشتند بهزبارت مقابر ایشان روی می‌آوردند. آرامگاههای امامان به اعتقاد شیعیان در نقاط زیر قرار دارند.

علی بن ابیطالب، در نجف (عراق عرب).

حسن بن علی، علی زین العابدین، محمد الباقر و جعفر الصادق، در مدینه در قبرستان بقیع^۱.

حسین بن علی، در شهر کربلا (عراق عرب، نزدیک حله).

موسی الکاظم و محمد تقی، در کاظمین نزدیک بغداد.

علی بن موسی الرضا، چنانکه پیش گفتیم، در شهر مشهد (خراسان).

علی التقی و حسن المکری در سامرا.

مراقده دیگر اخلاف امامان، یا به اصطلاح امامزادگان، نیز به موازات قبور و اماکن مقدسه بالا مورد زیارت شیعیان قرار می‌گیرد^۲. در میان آنها مرقمهای فاطمه (ع) خولعه امام هشتم علی بن موسی الرضا در شهر قم، و عبدالعظیم خلف امام دوم حسن بن علی (ع) و از اصحاب امام محمد تقی و علی التقی، که قبه و زاهد بود، در محل شاه عبدالعظیم نزدیک تهران. بر مراقده ایشان همچنین دیگر علویان بناهایی ساخته شده و در مجاورت آن مساجد احداث گشته است.

پس از غیبت امام دوازدهم به مدت بیش از شصت سال (تا سال ۱۲۲۹ هـ) «جانشینی» به عنوان «نائب خاص» در رأس جماعت شیعه امامیه قرار داشت که نائب امام غایب بودند. نائب چهارم به نام علی بن محمد السمرائی (المری) به هنگام مرگ (سال ۱۲۲۹ هـ) جانشینی برای خویش تعیین ننمود. بنا به روایات شیعه وی معتقد بود که چون سالهای منادی از تاریخ غیبت امام دوازدهم سپری شده و روزگار بر آشوبی آغاز گشته (قیامهای قریطبان که مردم در آن شرکت داشتند موضوع یک نبدل اجتماعی و استقرار «حکومت عدل را بر زمین» مطرح کرده بوده و آل بویه بقلو را مسخر ساخته بودند و خلافت اسماعیلیه فاطمی در آفریقا تأسیس شده بوده) بنابراین همه علامات «رجعت امام مستور» مهدی موجود است و تعیین جانشین موقتی، وکیل، معنی ندارد. از آن زمان جماعت شیعه امامیه رئیس مرئی و نافذ الکلمه و مقبول امامهای نداشت. شیعیان دوران حکمرمایی نواب خاص را عصر «غیبت صغری» می‌خوانند و زمان بعد از سال ۱۲۲۹ هـ را «غیبت کبری امام دوازدهم»^۳.

۱- این قبرستان سراییم خراب شد و مراقده بدست فرقه منصب دهایی که بزرگداشت اولیاء الله و اله را می‌کردند ویران گشته. ایشان مکه و مدینه را در سال ۱۲۱۸/۱۹ هـ تصرف کردند. ۲- «امامزاده» کلمه‌ای است مرکب و «مربی-دستی» به معنی خلک و یا زاده امام. این کلمه در ایران به مفهوم مرید و یا آرامگاه، خلف امام نیز استعمال می‌شود. ۳- درباره شرح زندگی مشروحتر امامان و نواب رجوع شود به: D. M. Donaldson, "The Shi'ite Religion" ص ۱-۲۵۷

دودمان ایرانی (دلمی) آل بویه (از ۳۲۴ تا ۴۴۷ هـ) که در غرب ایران و عراق حکمروا بوده و بغداد را مسخر ساخت (۴۳۴ هـ) خلفای عباسی را عملاً از قدرت سیاسی محروم نمود^۱ و فقط حکومت شیخ‌آسای روحانی را برای ایشان باقی گذاشت. مؤسسان دودمان بویه از شیعیان میانرو (زیدیه) بودند. افراد بعدی آن‌خاندان با اینکه ظاهراً سنی بودند ولی در باطن به شیعیان حسن توجه داشتند و با بهر تقدیر با شیعه میانرو مدارا می‌کردند. و برای شیعیان امامیه و زیدیه غرب ایران دوران طولی آغاز شد که در آن تاحلی آزادانه و در محیطی آرام به تبلیغ عقاید خود پردازند و به تنوین و تنظیم شریعت و فقه خویش مشغول شوند.

عقیده غلطی وجود دارد که گویی یکی از تفاوت‌های اصلی میان شیعیان این است که اینان (شیعیان) «سنت» را قبول ندارند. ای. گولدنیهر می‌گوید که «این عقیده اشتباه محض است که بالکل ماهیت تشیع را تحریف می‌کند و محتملاً در اکثر موارد بر اثر اختلاف میان دو کلمه «سنة» و «شیعه» پدید آمده است. هیچ شیعه‌ای ممکن نیست تحمل کند که وی را مخالف اصل سنت بشمارند^۲. فقط سنت شیعه با سنت اهل سنت و جماعت مطابقت ندارد. شیعیان از خود احادیثی دارند که علی‌الرسم «اخبار» نامیده می‌شود. احادیث شیعه به اسناد دیگری متکی است و در آن به اخبار ائمه طوی استاد شده است. شیعیان بیشتر احادیثی را که اسناد آنها به صحابه‌ای که مخالفان آشکار علی (ع) بودند منتهی می‌شود، مثلاً آنچه از عایشه و طلحه و زبیر و غیره منقول است رد می‌کنند. مجموعه‌های احادیث شیعه نه تنها محتوی روایت سخنان و اعمال پیامبر محمد (ص) است، بلکه شامل کلمات و گفته‌های علی (ع) و امامان خلف او نیز هست.

با این وصف شمار احادیثی که مورد قبول میان شیعیان هر دو است اندک نیست. گولدنیهر چنین می‌گوید: «غالباً باید اذهان کیم که تعداد کثیری احادیث مشترک بین هر دو گروه^۳ وجود دارد. و فرق میان آنها فقط این است که نام کسانی که اسناد به آنها مربوط می‌شود متفاوت است و اگر احادیث میان باگرایشهای شیعیان مساعد باشد و یا لائق مخالف آنها نباشد علمای شیعه بدون اینکه تردیدی بنحود راه دهند به مجموعه‌های احادیث مخالفان خویش اشاره و استاد می‌کنند^۴».

احادیث شیعه و مجموعه‌های احادیث ایشان متأخرتر از احادیث سنیانست. و احتمال ساختگی بودن در آنها بیشتر است [۳۳۲]. ای. گولدنیهر عرب شناس مجارستانی این جنبه

۱- اسماً خلایف عباسی درام داشت و آل بویه ولایت خلفا بودند (با لقب «امیرالامراء») و خلفا ولایت ایشان را تصویب می‌کردند. ولی این امر صرفاً ظاهری و فیهوالمی بود. عملاً خلفا تابع آل بویه بوده و در دست افراد آن خاندان به منزله مردمکهای عصبه بازی بودند.
 ۲- ای. گولدنیهر، «دینوس در باره اسلام» ص ۲۱۲-۲۱۳.
 ۳- یعنی سنیان و شیعیان.
 ۴- ای. گولدنیهر، «دینوس در باره اسلام» ص ۲۱۳.

اخبار شیعه را مفصلاً شرح داده است.^۱ تألیفات مؤلفان زیدیه (از امام قاسم بن ابراهیم الحنی متوفی به سال ۲۴۶هـ و دنبال کنندگان کار او) در فقه و اصول در اثر لا. بروکلان برشمرده شده.^۲ گرچه شیعیان امامیه معتقدند که امام جعفر صادق مؤسس فقه ایشان است ولی نخستین مجموعه‌های احادیث و تألیفات فقهی امامیه که به دست ما رسیده از نیمه دوم قرن سوم آغاز می‌شود و اطلاعات مفصل درباره آنها در فهرست محمد بن الندیم (۳۸۵هـ) و دیگر منابع یافت می‌شود.^۳

یکی از گسترده‌ترین آثار حدیث امامیه که شهرتی بسیار دارد محمد بن الحسن الثقی است. (متوفی به سال ۲۹۱هـ) که مجموعه‌ای از احادیث شیعه فراهم آورده است. یکی دیگر از قبه‌بان امامیه که نفاذ کلامش بیشتر است محمد بن یعقوب الکلینی^۴ بوده که به سال ۳۲۸هـ در بغداد درگذشت. کتاب مفصل «الکافی فی علم الدین» تألیف اوست و مجموعه‌ای است محتوی بیش از شانزده هزار حدیث (که به قول خود مصنف ۵۰۷۲ حدیث از آن میان «صحیح» و مورد وثوق و ۹۴۸۵ حدیث آن «ضعیف» و وی باقی را باقی احتیاط می‌پذیرد). این مجموعه به دو بخش تقسیم شده: بخشی درباره «اصول» و بخش دیگر «در فروع».

بزرگترین فقه و عالم الهیات شیعه امامیه در قرن چهارم ابو جعفر محمد بن علی الثقی است که بیشتر به لقب «ابن بابویه» (که اعراب آن را به صورت «ابن بابویه» در آورده‌اند) و «الصدوق» مشهور است. وی در سال ۳۲۴هـ از خراسان به بغداد رفت و در سال ۳۸۱هـ در آنجا بدرود جهان گفت. قریب ۳۰۰ تألیف به وی نسبت داده شده که از آن همه فقط در حدود ده تألیف به جا مانده است. از آن جمله کتابی است حاوی ۴۵۰۰ حدیث تحت عنوان «من لایحضره الفقیه»^۵.

قاضی نعمان محمد بن حیان ساکن مصر که نخست مالکی بوده و بعد به مذهب شیعه امامیه گرویده (متوفی به سال ۳۶۴هـ) کافی در حقوق امامیه نوشته که اسماعیلیه باطنی نیز آن را برای هدای از پیروان خویش که در درجات مادیون هتد پذیرفتند.^۶

یک مرجع دیگر و مقبول‌انعامه امامیه ابو عبدالله محمد بن نعمان البخاری القفجی (متوفی به سال ۴۱۳هـ) بوده که تألیفات بسیار داشته. (گویا ۲۰۰ تألیف که از آن فقط چهار کتاب در

۱- رجوع خود به I. Goldziher "Muhammedanische Studien" ص ۱۱۸-۱۱۹

۲- C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T.I ص ۱۸۵-۱۸۶

۳- در این باره رجوع شود به ص ۱۹

۴- C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T.I ص ۱۸۶-۱۸۸

۵- D. M. Donaldson. "The Shi'ite Religion" ص ۲۰۴-۲۸۱

۶- در برخی تألیفات عادی به فط «کولینی» برتافته. ه چاپ سنگی تهران، ۱۳۲۶هـ (۱۹۰۸م).

۷- در این باره به فصل هم این کتاب رجوع خود.

دست است (۱۳۳). ولی شاگرد وی محمد بن حسن الطوسی یش از او شهرت یافت (درس ۷۳ سالگی به سال ۴۶۱ هـ درگشت). او اصلاً از مردم طوس خراسان بود و در جوانی به بغداد نقل مکان کرد. و چون پس از سقوط آل بویه (۴۴۷ هـ) و انتقال قدرت به سلاجویان تعیب و ایفاء شیعیان آغازگشت، طوسی را منعم کردند که بعضی از صحابه مخالف علی (ع) را لعن کرده است. وی توانست برائت خویش را ثابت کند، ولی ناگزیر بغداد را ترک گفته به نجف رفت و چیزی نگذشت که در آنجا چشم از جهان فرو بست. وی «فهرست» کتب و آثار شیعه را ملون ساخت و این فهرست برای هر کس که بخواهد کتب مزبور را مورد مطالعه قرار دهد لازم است (۱۳۴). شیعیان امامیه و کتب دیگر طوسی — که یکی — «تهدیه الاحکام» و دیگر «استبصار» است (تحقیق در اختلاف اخبار و احادیث) به انضمام کتب پیش گفته کلینی و ابن بابویه را معتبرترین کتب فقهی شناختند (و آنها را «الکتاب الاربعه» می خوانند). ضمناً این سه محمد (یعنی کلینی و ابن بابویه و طوسی) عالترین مقام علمی امامیه در قرنهای چهارم و پنجم هجری سرده می شدند. لازم به گفتن نیست که کتب دینی مذکور به زبان عربی نوشته شده است.

در عهد غزنویان (در مشرق ایران) و بهویژه در زمان سلاجویان دوران واکش بیرحمانه شیعیان آغاز گشت. شیعیان اعم از میانرو و یا اسماعیلی و یا «غلات» مرتباً مورد تعیب و ایفاء قرار می گرفتند. شیعه امامیه و قتیهان ایشان ناگزیر عقیده خویش را پنهان می کردند و خویشان را سنی می نمودند. دورمای که از اواسط قرن پنجم هجری آغاز می گردد تا هجوم مغول، یعنی ربع اول قرن هفتم، از لحاظ بسط و نشر ادیان و تألیفات شیعه نامساعد بوده است. در این دوره فقط يك عالم برجسته امامیه وجود داشت به نام شیخ الطبرسی که در مشهد و سبزوار زندگی می کرده و تفسیری که از دیگر تفاسیر در نظر شیعیان مقبول‌العامة تر بوده به نام «جامع الجوامع فی تفسیر القرآن» (۱۳۵) نوشته است.^۱

زمان آزادی شیعیان امامیه در عهد فتوحات مغول در ایران فرا رسید. مغولان پیش از آنکه اسلام آورند (سال ۶۹۵ هـ) بطور یکان با اهل همه ادیان و مذاهب و فرق منارا می کردند (یا در برابر همه آنان بی اعتنا بودند). برخی از ابلخانان مغول در ایران بهویژه از میحیان و بودائیان حمایت می کردند (هلاکو خان و اباقا خان، اما ارغون خان از میحیان و بودائیان و یهود نیز حمایت می کرد) ولی پیروان دیگر ادیان و مذاهب را نیز مورد تعیب و ایفاء قرار نمی دادند. پس از آنکه ابلخانان اسلام آوردند الجایتو خان (سلطان محمد خدابنده، ۷۰۴ تا ۷۱۶ هـ) حتی خود به مذهب شیعه امامیه درآمد — مذهب بطور خصوصی. ولی نتوانست مذهب

شیعه امامیه را دین رسمی و دولتی اعلام کند زیرا که قبهان سنی (شاهیان و خنایان) و یزرگان قزاقان ایرانی که در آن زمان بیشتر سنی بودند، با نظر وی مخالفت می کردند.

نامی ترین علمای شیعه این دوران یکی نجم الدین جعفر بن محمد الحلّی (متوفی به سال ۵۶۷۲) مؤلف کتابی به نام «شرایع الاسلام»^۱ بوده که کتابش مقبول‌العامه ترین تألیف است در فقه شیعه امامیه. و دیگر خواهرزاده او جمال الدین حسن بن المطهر الحلّی ملقب به «علامه الحلّی»^۲. علامه الحلّی کتابی در مابیت امامت به نام «منهاج الکرامتی» معروفاً امامیه، در ده فصل و فصلی تکمیل به [۲۳۶] در اصول الهیات شیعه نوشته. گذشته از این در شمار آثار بسیار وی (گویی تعداد آنها ۷۵ بوده ولی شمار محدودی محفوظ مانده و در دست است) کتابی در مبانی معتقدات شیعه به نام «منهاج البقی فی اصول الدین» و راهنمایی در فقه امامیه به نام «تذکره اتقهاء» در سه مجلد وجود دارد. همه این کتب به زبان عربی نوشته شده. می گویند که ابن المطهر الحلّی (متوفی به سال ۵۷۲۷) اهلخان الجایتو خان مغول را به منصب شیعه در آورد. دو مؤلف اخیر الذکر شهرت علمای پیشین شیعه را تحت الشعاع قرار دادند و بعدها در زمان صفویان پس از استقرار منصب شیعه در ایران تألیفات دو فقه حلی دستور و راهنمای اصلی شیعیان در شریعت و الهیات و فقه امامیه قرار گرفت.

علمای امامیه معتقدات خویش را به پنج اصل زیر یا «اصول الدین» تقسیم می کنند:

توحید - یا اصل یکتایی خداوند

عدل - عقیده به عدالت خداوند

نبوت - عقیده به رسالت و پیامبری محمد (ص) و اسلاف وی یعنی پیامبران پیشین.

امامت - لزوم شناختن وراثت امامت در آل علی (ع).

قیامت، یا معاد - عقیده به استخیز مردگان و «محکمه و حشاکه» و زندگی آنجهانی.

از این پنج اصل در چهار اصل، یعنی توحید و عدل و نبوت و قیامت، شیعیان امامیه و سنیان مشترکند. فقط «عدل» را شیعیان به مفهومی که نزدیک به تعریف معتزله است درک می کنند و تقدیر بلا شرط را هم رد می کنند. اما برعکس در اصل امامت شیعیان امامیه اثباتی عشریه و امامت و خلافت اهل سنت و جماعت اختلاف فاحش اصولی وجود دارد.

اساس اصول شیعه همانا اصل امامت است. «امام و خلیفه» سنیان واجد هیچ گونه صفات قدسی نیست و معصی نافتنا الکلام نمی باشد.^۳ ولی «برعکس امام شیعیان به سبب صفات شخصی که خداوند در نهاد او به ودیعه گذارده، یثوا و معلم مسلمانان و وارث مقام پیامبر است. و

۱- چاپ به سال ۱۳۰۰ (۱۸۸۲م) ترجمه ای روسی توسط کازیم بیک و ترجمه دیگری به زبان فرانسه توسط

A. Query موجود است. ۲- در تالیفات هفتم و هشتم شهرت در عراق عرب مرکز علمای شیعه بوده.

۳- درباره نظریات سنیان در مورد امامت - خلافت به فصل ششم این کتاب رجوع شود.

به نام و از طرف آفریدگار حکم می‌کند و تعلیم می‌دهد... و دارای صفات فوق انسانی است که وی را فراتر از سطح عادی آدمیان قرار می‌دهد^۱. «عصمت» صفتی است که شیعیان برای امام قائلند. علمای سنی «عصمت» را فقط خاص محمد (ص) می‌دانند، اما شیعه این صفت را برای امامان نیز قائلند و جلی ایشان می‌دانند.

اختلاف به اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند شیعیان وحتى فسر قیاسه رو ایشان (بهامشای زبده) معتقدند که امامان به طور جلی حامل «ظهور» (۳۳۷) الهی اند. نقطه این عقیده در قرآن است و در آنجا عیسی «کلمه الله» (۳۳۸) نامیده شده^۲. ولی محمد (ص) این صفت را به تنویشن نسبت نداده. شیعیان اصل نور الهی لیلی یا «نور محمندی» را به سبط دادند. این نور الهی از زمان خلقت آدم به تواتر از يك فرزند برگزیده آدم به فرزند دیگری که از طرف آفریدگار برگزیده شده بود منتقل می‌شد. زلف پس این نور در عدهای از پیامبران منعکس گشت و سرانجام در عبدالطلب جد محمد (ص) منعکس شد. پس از وی نور الهی منقسم گشت: بخشی از آن در عبدالله پدر محمد (ص) منعکس شد و پس از وی به پیامبر رسید و بخش دیگر در ابوطالب برادر عبدالله منعکس گشت و پس از او به پسرش علی (ع) رسید. پس از علی نور الهی متواتراً در سلسله امامانی که از اخلاف علی (ع) بودند، از نسلی به نسل دیگر منعکس شد. همین انعکاس یا «ظهور» نور الهی بود که افرادی از دودمان علوی را شایسته مقام امامت زمان خود می‌کرد و نیروهای روحانی فوق انسانی به آنان می‌بخشید.

از این اصل «عصمت» یا معصومیت امام، معصومیت وی از گناهان و اشتباهات و معصومیت او در گفتار و عقاید و افعال ناشی می‌شده.

نظر شیعیان امامیه درباره امامت به قراری است که در بالا گفته شد. گولدزیهر می‌گوید: «شیعه میانرو به تقریب درباره ماهیت امامان خویش این گونه فکر می‌کنند. البته این عقاید را به صورت اصول نظری مرتب و مدون و استواری نمی‌بایم ولی می‌توان گفت که شیعیان عموماً این نظر را در مورد ماهیت امامان قبول دارند»^۳. این نظر، قائل شدن مقام الوهیت برای امام نیست، بلکه فقط تصویری است از ظهور و انعکاس نور الهی در وجود ایشان. ولی برای توده وسیع مؤمنان که بعد از این عبارات و مطالب روحانی آشنا نیستند همین قدر هم راه را همسوی قائل شدن الوهیت امامان (حلول) می‌گشوده و غلات شیعه به چنین نتیجه‌ای رسیدند^۴. بدین قرار بر طبق تعالیم شیعه امامیه پیروان این منصب نه تنها باید به خطای یکتا و رسالت

۱- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ۱۹۲، نیز رجوع شود به:

I. Goldziher. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'ite: ۳۳۵ ص

۲- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۹۲. ۳- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ص

۱۹۲. ۴- درباره غلات شیعه رجوع شود به فصل یازدهم این کتاب.

محمد(ص) و پیامبران پیش از وی و وحی و تنزیل قرآن ایمان داشته باشند بلکه باید به «امام زمان» و این که امام برگزیده خاص آفریدگار است و بخشی از نور الهی در وی ظاهر شده و معلمی است مصوم که مؤمنان را بسوی سعادت ابدی رهنمون می باشد نیز معتقد و مؤمن باشند. امامیه می گویند که روح رانمی توان بدون شناخت «امام زمان» نجات داد. شناخت امام حقیقی و پیروی از وی شرط لازم نجات است. و چون ماهیت امام معصومیت است، همه دستورها و عقاید وی را باید همچون حقیقی مسلم و آشکار تلقی کرد. اگر عقیده امام با ابدان مستقیم حسی ما تناقضی داشته باشد باید عقیده امام را مرجع دانست، زیرا معصومیت منبع آن عقیده محرز است و حواس مردم عادی ممکن است آنان را فریب دهد و تصور غلط و شبح آسایی در ایشان پدید آورد. از لحاظ سبب عالترین مقام معتمد و نافذ الکلام «اجماع» یعنی عقیده مشترک و موافق مصلحان دینی است^۱، ولی در نظر شیعه امامیه عالترین مقام معتمد و مقبول الکلام همانا امام هر زمان و دوران است. البته فقهایان شیعه نیز اصل «اجماع» را قبول داشتند ولی با قید این شرط که توافق عمومی در عقاید و آراء فقط می تواند به اراده و باری امام حاصل شود...

دیگر اینکه شیعیان معتقدند که امامان باید دارای علم لدنی باشند، علمی که مفهوم دین را با تمام و «علوم غیبی» و همه تاریخ جهان را دربرگیرد. این علم لدنی و مخفی بر علی مکشوف شد و از طریق وی مستراً بعدیگر امامان منتقل گردید. این علم شامل معنی «باطنی» قرآن که از نامحرمان مخفی است و همچنین درک اسرار طبیعت و ددک و فهم معنی پنهانی همه وقایع تاریخ بشر «از آدم تا روز قیامت مردگان» می باشد. بنابراین امام از همه وقایع آینده و رجال آینده تاریخ و همه آنچه پس از مرگ وی باید وقوع یابد اطلاع دارد. محمد(ص) می گفت که خداوند بهی بر خلاف عیسی استمداد «اعجاز» را عطا نکرد (۱۳۹). ولی امامیه هزاران معجزه بهر يك از امامان نسبت می دهند.

اگر بدون وجود امام و رهبری وی نجات مؤمنان محال است پس دنیا نیز نمی تواند بدون «امام زمان» وجود داشته باشد. پس از هیئت امام محمد بن حسن، امام دوازدهم، چاره را در اصل «امام مستور» یافتند (۱۳۴۰). این فکر تازه نبود. یکی از شاخه های کبیانه بر این اعتقاد بود که امام ایشان یعنی محمد بن الحنفیه نمرده، بلکه کماکن به صورت «امام مستور» زندگی می کند. زین پس اسماعیلیه نیز پس از مرگ امام هفتم ایشان یعنی محمد بن اسمعیل «امامان مستوری» پیدا کردند^۲. امامیه هم، مشروحتر از دیگر فرق شیعه در این باره پیش رفته اصل «غیبت» را بسط دادند. طبق تعالیم ایشان «غیبت» عبارت است از حالتی که آدمیزاد برگزیده

۱- درباره «اجماع» رجوع نمود به اوایل فصل پنجم این کتاب. ۲- در این باره به فصل یازدهم این کتاب رجوع نمود.

توسط آفریدگار (امام) به خواست خداوند از انظار ساکنان جهان غایب و پنهان می‌شود. وی در این حالت سر و پنهانی زندگی خویش را دوام می‌دهد و این زندگی پنهانی او به نحو معجزه آسایی ممکن است چند قرن و حتی چند هزاره تمدید شود. به گفته ابن بابویه پیش گفته، امام متور که بطور کلی در نظر عموم نامرئی است، ممکن است گاه‌گاه در نظر برخی برگزیدگان، مثلاً مریدان دینی مرئی شود و به ایشان تماس گیرد و دستورهای و اندرزهایی به ایشان بدهد. بدین قرار امام متور با پنداری و تزیینی خاص خویش ناظر سرنوشت جماعت دینی خود است و بطور نامرئی آن را رهبری می‌کند.

موضوع شهادت با تقدیس امامان و بهویژه امام اول علی (ع) و امام سوم حسین بن علی (ع) رابطه ناگستی دارد. این موضوع در میان شیعیان رونقی نیافت زیرا که منصب سنت و جماعت به صورت دین دولتی و رسمی غالب در آمد. برعکس، در میان جماعت شیعه امامیه که مورد زجر و آزار قرار می‌گرفته و غالباً به صورت مخفی به وجودیت خویش دوام می‌داده‌اند، فکر عظمت شهادت در راه دین و پایداری از طریق شهادت، و سرنوشت غم‌انگیز اهل بیت علی (ع) و امامان اخلاف او، یکی از عقاید اصلی و رهبری‌کننده بود. تقدیس و بزرگداشت شهادت و شهیدان در نزد شیعیان تقریباً همان اهمیتی را پیدا کرد که در نظر مسیحیان داشت. داستان شهادت همه امامان و عزاداری روز «عاشورا» یادم محرم به یاد واقع گردید (که طبق روایات در آن روز وقوع یافته بوده)^۱ و جشن گرفتن «روز غدیر» هم و ذکر زندگی افسانه‌ای شهیدان و زیارت مسافرین ایشان و قبور اولیاء الله (که در نزد شیعیان راجعتر از شیعیان است) همه این مراتب رابطه نزدیک با تقدیس و بزرگداشت اصل شهادت و شهیدان دارد و آن اصل هم با تقدیس امامان مربوط است.

اکثر شیعیان و بهویژه امامیه فکر «رجعت» امام متور را با فکر ظهور مهدی - که در «آخر الزمان» ظهور خواهد کرد - تلفیق می‌کردند. شیعیان نیز از این فکر پیگانه نیستند. در آغاز، مهدی و عیسی مسیح را یکی می‌دانستند (که طبق معتقدات اسلامی می‌بایست نزدیکی روز قیامت را اعلام کند) ولی بعدها او را به عنوان شخصیت علی‌حده‌ای در نظر مجسم ساختند. ولی چنانکه گوییم، این تصور نشان داده «در اسلام اهل سنت و جماعت انتظار مهدی، بهرغم آنکه بر احادیث استوار و مبتنی است، اهمیت یک اصل اساسی شریعت را پیدا نکرده و همواره فقط به صورت آرایشی اساطیری برای يك آینده ایدئالی و تکملای برجهای دینی مذهب منی

۱ - شرح مفصل بر کرداری و تشریفات امام سوگواری عاشورا که به خاطر شهادت امام حسین و زردیگان و فرزندان او در کربلا مرسوم می‌گردد و نیز به شیوه گردآیدهای منحصی را که مربوط به آن امام است در کتاب ن. م. اسیرتوف تحت عنوان «ابراهیم» - شرح مختصر دین ابراهیم» ص ۸۳ دیده خواهد یافت.

بوده و هست^۱. مهدی در نظر شیان فقط خبر دهنده «آخرالزمان» است و سبحایی است مبهم و بی‌رنگ که در معتقدات دینی ایشان مقام بزرگی ندارد. در نظر شیان تصویر مهدی با شخص معینی مربوط نیست. معینا شیان به موجب احادیث خویش عقیده دارند که مهدی همان پیامبر-یعنی محمد- است. لذا اهل سنت و جماعت مهدی‌آینده و امام دوازدهم شیعه امامیه را که محمد بن حسن نام داشته قبول ندارند [۳۴۱].

برعکس اعتقاد به‌ظهور مهدی در نزد شیعیان (نزد شیعه امامیه با اعتقاد به رجعت امام دوازدهم که بدین سبب محمد مهدی نامیده می‌شود) اهمیت یکی از اصول لایتغیر و اساسی منصب را پیدا کرده است. شیعیان ایمان داشتند که امام مهدی پس از رجعت خویش امر پیامبر را دنبال خواهد کرد و حقوق پایمال‌شدهٔ خاندان خویش را که برگزیدهٔ خداوند است احیا خواهد نمود و اسلام را به صورت اولیه در خواهد آورد و حکومت روحانی را که خلفای مبنی پایمال نمودند باری دیگر برقرار خواهد ساخت. ولی در عین حال امام مهدی جهان را «با حقیقت و عدالت مالا مال خواهد کرد» و «ظلمه و اساس ظلم را که اجحاف برخی مردم به بعضی دیگر است نابود خواهد نمود». چنین است مفاد احادیث شایعه در میان شیعیان: امام مهدی-سلطنت عدل را بر زمین حکمفرما می‌کند. طبق احادیث مزبور امام مهدی «صاحب‌اللیف» است و به عبارت دیگر وی پس از ظهور به‌منظور استقرار سلطنت حق و عدالت در رأس قیام شیعیان علیه «ظالمان» قرار می‌گیرد و به باری خداوند ایشان را مغلوب می‌کند.

در این مورد فکر رجعت امام مهدی با ایده‌های عامهٔ مردم- یعنی پیشوران و روستاییان و فقیرترین قشرهای صحرائشان-آید به يك تحول اجتماعی توفیق یافته بوده. اینجاست که توجه واقعی را که و. و. بارتولد بیان کرده و تحقیقات جدید تأیید می‌کند دایر بر اینکه در ایران (و برخی کشورهای دیگر مانند سوریه و آسیای صغیر و یمن) تشیع بیشتر در محیط روستا انتشار یافته بوده، در می‌بایم^۲. تشیع شکل عقیدتی بیان آرزوهای عامهٔ مردم بوده و اعتقاد به رجعت امام مهدی، فکر تحول اجتماعی است که شکل مفهومی به خود گرفته [۳۴۲]. امام مهدی در تصور مردم همچون تغییردهندهٔ سازمان اجتماعی و نجات‌دهنده از احتیاج و مصیبت و ظلم مجسم گردیده بوده. ظهور مهدی-مبدا صفت یعنی کسی که سازمان اجتماعی را دگرگون سازد و تقدیس شهیدان، این دو نکتهٔ تشیع- تشییعی که مورد تعقیب و ایذاء بوده- از لحاظ عام مردم- مردمی که در چارچوب جامعهٔ فئودالی غالباً زندگی خودشان شهادت گونهای شمرده می‌شده- از هر چیز دیگری جالبتر و گیرانر بوده است.

۱- ای. کولدسهر، «دروس دربارهٔ اسلام»، ص ۲۵۵. ۲- به ما ملل - فصل دوم. متن مربوطه و حاشیه رجوع نمود.

اینکه موضوع انتظار مهدی در میان شیعیان ایران تا چه حد شدید بوده از نمونه‌های زیر پیداست. بنا به گفته باقوت در آغاز قرن هفتم هجری در شهر کاشان که یکی از کانونهای اصلی شیعه ایران بوده، بزرگان شهر هر روزه به هنگام بامداد از دروازه شهر بیرون رفته، اسب سفیدزین کرده و آراستای را با خود بیرون می بردند تا چنانچه امام مهدی که هر لحظه انتظارش را می کشیدند به ناگاه ظاهر شود بر آن مرکب سواد شود (۲۴۲). اما همواره از اینکه امام ظاهر نمی شود تأسف می خورند.^۱ در قرن هشتم هـ واقعاتی شیه بدین در یکی دیگر از مراکز شیعه یعنی شهر سبزوار که در آن زمان سرمداران در آن حکمروا بودند - تکرار شد.^۲ هر روز بامداد و به هنگام غروب در میدان بزرگ شهر اسی زین کرده را در انتظار ظهور مهدی برای «صاحب الزمان» می بستند.^۳ بدیهی است که در چنین اوضاعی مهدیان دروغین فراوان پیدا خواهند شد.

تغیب و انفاء شیعیان و لزوم پنهان داشتن تبلیغات، شیعیان را بر آن داشت که نه تنها پنهان داشتن عقیده را تأیید کنند بلکه «اختفای عقلایی ایمان» را به صورت اصل کل در آورند. این اصل را اصطلاحاً «تقیه» و «کتمان» می خوانند. این اصل مبتنی به تغییر و توجیه یکی از آیات قرآن بوده که می گویید: «قل ان تخفوا مالی صدورکم او نبوده بطله الله .. یعنی اگر آنچه را در ضمیر دارید پنهان کنید و با آشکار سازید آنرا می خائش خدا. . .»^۴ حنیان در مولود استثنایی (و این قاعده عمومی نیست) به مؤمنان اجازه می دهند که برای احتراز از هلاکت خود و خویشان بدان به صدای بلند منکر ایمان خویش گردند ولی در عین حال در باطن و عالم اندیشه آنچه را به ظاهر به زبان آورده اند انکار کنند (این عمل مشابهت دارد با *Reservatio mentalis* یسوعیون - ژوئینها - که همین اصل را قبول داشتند). از این رهگذر شیعیان بسیار دورتر رفته اند. زیرا نه تنها در کشورهای که شیعیان مورد تعقیب واقع می شوند مجاز به تقیه و پنهان داشتن منعب خویشند، بلکه مکلف و موظفند که معتقدات خود را مخفی دارند و به ظاهر و شفاهاً چنین وانمود کنند که شیعه نیستند (۲۴۴). ضمناً فرد شیعه در حین این عمل نه تنها در دل پندیشد و بداند که به آنچه بر حسب ضرورت و به صدای بلند گفته معتقد نیست بلکه باید به دشمنان دین خویش و افکار ایشان لعن کند. لعن مخفی دشمنان دین در باطن وظیفه اخلاقی هر فرد شیعه است.

در یکی از اخبار شیعه آمده است که: شخصی شبی از امام ششم جعفر الصادق پرسید: «ای خلف پیامبر، من قادر نیستم عملاً کمکی به امر شما کنم. تنها کاری که می توانم کرد این است

۱- باقوت، «مجموع البلدان» جلد ۴، ص ۱۵. ۲- درباره ایمان به فصل سیزدهم این کتاب رجوع شود.
۳- مهر خواجه «دروغ الصفا» چاپ لکنهو، ص ۱۵۸۸. ۴- قرآن، سوره ۳، آیه ۲۷.

که در دله دشمنان شما را رد کنم و لعنتان گویم. ارزش من چیست؟» امام پاسخش گفت که: «پندم مرا خبر داد از طرف پدر خود و او از طرف پدر خود (= امام سوم حسین ع) که شنبه بود این حکم را از زبان پیامبر: هر کس که زهاد ضعیف باشد و نتواند ما را که اهل بیت (پیامبر) هستیم یاری کند (یعنی علویان را) که پیروز گردیم ولی در حجرة خویش به دشمنان ما لعنت فرستد او را ایشان (فرشتگان نگهبان) ستایش می کنند و دعایش می نمایند و می گویند: خطایا بر این بنده خود که هر چه قادر است می کند رحم کن. اگر می توانست کاری بیش از این کند حتماً می کرد. و از خنلوند نداشت که: خواست شما را شنیدم و نسبت به روح او بخشایند امام و او را در میان ارواح برگزیده و نیک خواهم پذیرفت». همه شاخهای منزه شیعہ به جز زیدیه پیرو اصل تقیه می باشند و اسماعیلیه و «غلات» شیعہ (دروزیان و نصیریان و حروفیان و علی اللهیان و امثال ایشان) از این اصل به نحو یگیرتری پیروی می کنند.

بدین قرار مرکز دایرة معتزلات شیعه امامیه [دلایات] عبارتست از یزدگداشت علی (ع) و امامانی که بازماندگان وی هستند. قبول امام به طور آشکار و یا نهان و در سکوت حجرة خویش، شرط نجات روح است. «حق به علی همه گناهان را نابود می کند همچنانکه آتش درخت خشک را می سوزاند و نابود می کند». شیعیان امامیه به سخنان مسلمین که نشانه ایمانست یعنی «لا اله الا الله و محمد رسول الله» کلمات «علی ولی الله» را می افزایند.

پیش گنجیم که نظرهای معتزله در الهیات شیعه تأثیر بسیار داشت [۲۳۵]. زیدیه به نحوی یگیرتر از شیعه امامیه اصول معتزله را آموختند. امامیه عبارات معتزله را ترجیح می دهند. معنای ایشان نیز نظرهای معتزله را درباره مفهوم اصول شناخت یکتایی خدا (توحید) و انصاف او یا «عدل» قبول دارند. «توحید» مستلزم رد تشبیه است و «عدل» مستلزم رد تقدیر بلا شرط.

شیعیان نیز مانند معتزله خویش را هواخواه یکتایی آفریدگار و عدل خداوند یا «اهل التوحید والعدل» - به همان مفهوم مقبول معتزله - می خوانند^۱. ای. گولدسیر نیز این نظر را تأیید می کند^۲. طبق این اصل آفریدگار آدمی را با اراده آزاد خلق کرده و وی را مشول افعال خویش قرار داده. تقدیر خداوندی را باید بدان معنی دانست که آفریدگار قبلاً از روز ازل از افعال همه آدمیانی که زمانی زندگی خواهند کرد آگاه است و این افعال در دفتر سر نوشت هر فرد آدمی ثبت است. امامیه اصل وجود امام را در همه اعصار و معصومیت وی را هم مبتنی به استدلالهای معتزله می نمایند؛ یعنی اصل عدالت آفریدگار مستلزم آن است که وی (خداوند) در هر عصری رهبری روحانی به آدمیان عطا کند که از سهر و اشتباه به دور باشند و بتواند مردمان را در صراط مستقیم نجات و رستگاری هدایت کند.

تفسیر (یا «که گیس»^۱) شیعیان و به ویژه امامیه مبتنی بر استندالک ایهامی یا «تاویل» متن قرآن است [۲۴۶]. شیعیان لذا اینکه در قرآن نامی از علی بن ابی طالب برده نشده بسیار ناراحت بودند. ولی برای این موضوع توجه رضایت بخشی پیدا کردند به این معنی که منشی یعنی زید بن ثابت که به دستور عثمان و خویشاوندان اموی وی یعنی دشمنان سرسخت آل علی (ع) عمل می کرده، در متن قرآن به نفع ایشان دست برده و هر جا ذکری از علی بوده حذف کرده است. چنین حدسی تا حدی به راستی مانند است ولی قابل اثبات نیست. بدین سبب شیعیان متن رسمی قرآن (انشای زید) را که مورد قبول شیعیان است بی نقص نمی دانند و معتقدند که متن مزبور با متن نخستین قرآن مطابقت کامل ندارد [۲۴۷]. شیعیان معتقدند که سوره های ۱۱۳ و ۱۱۲ اصیل نیستند و زید آنها را به متن افزوده است [۲۴۸]، ولی علمای شیعه با اینکه بر حسب ضرورت از همان متن رسمی که مورد استفاده شیعیان است بهره می گیرند (زیرا که متون دیگر محفوظ نمانده و عملاً در دست نیست) نسبت به متن مزبور به نظر انتقاد می نگرند. و بعضی جاها را به نحوی دیگر قرائت می کنند یا برخی کلمات را چنان تفسیر و تغییر می نمایند که معنی عبارات تغییر می کند و این تفسیرات را در حواشی قید می کنند و در متن وارد نمی سازند و بنا بر این در مساجد قرآن را بدون تغییر قرائت می کنند.

مثلاً در آیه ای از قرآن «کلمة علی (بلند)» (که در این مورد صفتی است برای قرآن - ... وانه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم) آمده و شیعیان در اینجا نام علی را می یابند. در جای دیگر^۲ به جای «سلام علی الیاسین» (سلام به پیامبر الیاس) توحیه می کنند که سلام علی، یاسین^۳ خوانده شود [۲۴۹]. بدین فراز چنین بر می آید که ذکر علی گرچه به صورت مبهم هم شده، حتی پس از جمع آوری زید هم در قرآن محفوظ مانده است. گذشته از این در بعضی جاهای قرآن «کلمة ائمة» (یعنی «خلق، مردم» یا «جماعت دینی») آمده و شیعیان می گویند که این تصحیفی است و توحیه می کنند که به جای آن «ایمه» (یعنی امامان) که در رسم الخط عربی شیعه «امه» است، خوانده شود [۲۵۰]. بدین صورت کلماتی که در متن رسمی قرآن به مفهوم «جماعت اسلامی» است در تاویل شیعه به اصطلاحاتی که بالآخر به امامان (ائمه) خطاب شده، تبدیل گشته است و موجب استواری نفاذ کلام و اعتبار ایشان می گردد. شیعیان عنوان سوره شانزدهم قرآن یعنی «التحل» (زبور عل) و یکی از جاهای آن سوره را^۴ چنین تعبیر و تاویل می کنند: «زبوران

۱- «که گیس» کلمه یونانی است و به معنی تفسیر و تفسیر فلسفی و الهی فلان یا همان متن الهی و در این سوره «تلاوه» یا قرآن است. «اکثر ذلک» شبه ای از الهیات است که به همین و تشبیه متن صحیح و تفسیر «کتاب منصف» می پردازد (تورات و انجیل مسیحیان و قرآن مسلمانان). ۲- قرآن، XLIII، ۳. ۳- همانجا XXXVII، ۱۳۰. ۴- «یاسین» (یس) عنوان (مرحوم) یکی از سوره های قرآن است (سوره ۲۷). ۵- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۷، سوره ۲، آیه ۱۰۶ و بعد. ۶- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۷۰ «و ادعی ربك الى التحل» (و دعای تو به زبوران وصل بلفظین کرد).

صل، ایهامی است به امامان علوی. شیرازی که زنبوران صل از گلهای میوه‌های گرد می‌آورند به معنی تعالیم نجات‌بخشی است که در قرآن نهفته است و امامان علوی آن تعالیم را برای افراد ناسی تفسیر و تأویل می‌کنند. از اینجا است که شیعیان به علی (ع) لقب «امیر زنبوران صل» (امیر النحل) [۲۵۱] داده‌اند... تأویل ایشان همانا تفسیر ایهامی است که در معنی ظاهری قرآن می‌یفتد و هدف این تأویل استفاده از اعتبار قرآن است برای تأیید اصل نقش فوق - الماده علی (ع) و اهمیت ائمه علوی.

تفاوت میان شیعیان و پیروان امامیه و سنیان از لحاظ تشریفات مذهبی و حقوقی بر روی هم، چندان زیاد نیست^۱ و برای یاندیزگیهای حقوق امامیه به آنچه پیشتر درباره حقوق مدنی و جزائی سنیان گفتیم فقط اندکی باید افزود. گولدنبرگر در این مورد چنین استاج می‌کند: «فرق میان تشریفات مذهبی و حقوقی شیعیان با تشریفات دیگر فرق و شعب دین اسلام بیش از تفاوتی که میان تشریفات فلان مذهب سنی با همان مذهب (سنی) وجود دارد، نیست و همه این تفاوت‌های ظاهری، جز به جز، کاملاً همانند هم وزن فرقهایی است که فی‌المثل میان حنفیان و مالکیان و غیره دیده می‌شود»^۲ همچنانکه قبهان و علای سنی زمانی به «اصحاب‌الحديث» - یعنی تشریفاتی که حتی المنقود می‌خواستند فقط به قرآن و احادیث تکیه کنند - و «اصحاب‌الرأی» - که کمایش استاجات منطقی و رأی شخصی را جایز می‌دانستند - تقسیم می‌شدند، در میان شیعه امامیه نیز در مسائل تشریفات دینی و حقوقی دو جریان پدید آمد: یکی «اخباری» (کلمه عربی «اخبار» که به معنی «احادیث» است) که می‌کوشیدند فقط به قرآن و احادیث تکیه کنند (و در اقلیت بودند) و دیگر «اصولی» که «قیاس» و «اجماع» را بر پایه احکام مجتهدان به کار می‌بستند (و اکثریت قاطع را تشکیل می‌دادند). در واقع گروه اخیر الذکر نماینده مکب حقوقی است که مذهب امام جعفر الصادق خوانده می‌شود. شیعیان امامیه ابن هبیه مقبول میان را که گویی «باب اجتهاد اکون مسدود است» و مجتهدان طراز اول که حتی اظهار رأی و حکم را در «اصول» و «فروع» قهقی واجب باشند^۳ دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند، بدمی‌کنند. شیعیان می‌گویند که مجتهدان عالی‌مقام نافذ الکلام وجود دارند و می‌توانند تا رجعت امام مهدی وجود داشته باشند. مجتهدانی که به لقب «آیة الله» ملقب باشند در نظر شیعه امامیه بسیار محترم و موزند.

مجتهدان عالی‌مقام و معتبر شیعه در اماکن مقدسه عراق عرب - نجف و کربلا و کلین و سامرا [و قم و مشهد] نزدیک مراقبه ائمه زندگی می‌کنند. پس از آنکه در زمان صفویان تشیع در ایران پیروز گردید همه فرامین شاهان و هر اصلاحی که در امور دولت به عمل

می‌آمده می‌بایست نخست مورد موافقت و تصویب مجتهدان عالیقدر قرار گیرد. اعلام و جهاد در راه دین، نیز می‌بایست به تصویب ایشان برسد.

بزرگترین ویژگی ماهوی حقوقی مدنی شیعه در مقام قیاس با حقوق اهل سنت و جماعت همانا قبول اعتبار صیغه منقطعه و یا منعه است. در میان اعراب عهد جاهلیت چنین نکاحی وجود داشته ولی پیامبر محمد (ص) و با خلیفه عمر آنرا لغو و منع کرد. شیعیان امامیه معتقدند که موضوع لغو این گونه ازدواج از طرف پیامبر ثابت نشده است و لغو و منع آن توسط عمر نیز قانونی نیست زیرا که عمر خود از نظرگاه شیعه خاصی بیش نبوده.

ازدواج موقتی یا «منعه» (کلمه‌ای است عربی که معنی لغوی آن «شبی برای تمتع» و مفهوم اصطلاحی آن «ازدواج موقتی» است) یا «صیغه» (عربی، به معنی لغوی «جمله» عقد ازدواج) که شیعه امامیه جایز دانسته‌اند، ممکن است با رضای طرفین، برای مدت یکروز تا ۹۹ سال قمری منع گردد. در مورد اول، صیغه منقطعه یا منعه فقط پرده استار مشروعی است به روی فحشاء، که خود رسماً در شریعت ممنوع است. و در مورد دوم به نکاح دائم مبدل می‌شود، با این تفاوت که زوجه منعه از حقوقی که شریعت برای زن عقدی قائل شده، محروم است (حق دریافت مهر، و دریافت میراث پس از مرگ شوهر، حق داشتن منزل علیحده و خلع و غیره). منعه از لحاظ وضع خویش در اجتماع نیز با زن عقدی برابر نیست. زنان خوانندگانی سادات نمی‌توانند به چنین ازدواجی تن در دهند. شریعت امامیه منعه یا صیغه منقطعه را برای دو شیخگان «مکروه» می‌داند، ولی به طور کلی منع نمی‌کند. ازدواج منعه در واقع هم‌بستری (با *concubinae*) است، که مشروع جلوه داده شده و برای مردان راحت و مضمّن است، زیرا وظایفی را که در مورد زن عقدی می‌بایست ایفاء کند بر ایشان تحمیل نمی‌کند. ازدواج منعه با اکثر کسانی است که قهر بوده نمی‌توانند آنچنانکه بایسته است زن عقدی را نگهداری کنند و یا کار افراد بسیار ثروتمند و بزرگان و اعیان. از لحاظ اعیان و ثروتمندان ازدواج «منعه» وسیله‌ای است برای زیر پا گذاشتن قانون شرع که داشتن بیش از چهار زن عقدی را منع کرده و حال آنکه هر کس می‌تواند در آن واحد دهها منعه داشته باشد. مدت دوازده صیغه منقطعه (تا ۹۹ سال) این گونه زنان را مادام‌العمر به یک مرد مقید می‌سازد ولی برای مرد قیدی قائل نمی‌شود. زیرا که مرد می‌تواند هرگاه که بخواهد صیغه زن را «پس بخواند» و مدت باقی‌مانده را به او «بخشد».

فرزندان که از بطن زن صیغه به وجود آمده باشند مانند اولاد کیزان، مشروع و قانونی شمرده می‌شوند. پس از پایان مدت صیغه منقطعه (یا پس از پس خواندن عقد صیغه و یا مرگ

شوهر) زن باید منتظر ختم موعده مفرد «عهده» که سه ماه و ده روز است بشود، نامعلوم گردد که آهستن است یا نه. در صورت اخیر یعنی آهستن بودن زن میبایست داد از شوهر پیشین خویش نفقه دریافت کند (مگر اینکه شوهر خود نگهداری طفل را به عهده گیرد و این طریق را ترجیح دهد). زن پس از پایان مدت عده می‌تواند مجدداً صیغه شود. در حین انعقاد عقد صیغه یا منقطعه شوهر موظف نیست به زن مهر بپردازد. و به جای آن فقط نفقهای ماهیانه بپردازد. زن نمی‌تواند چنین ازدواجی را (یعنی صیغه منقطعه را) قبل از پایان مدت معتبره لغو کند [۲۵۲].

در عقد منقطعه یا صیغه کوتاه مدت غالباً از تحریر سند کتبی خودداری می‌شود، ولی برای مدت طولانی علی‌الرسم یمان کتبی (صیغه) که تقریباً بمضمون زیر است منعقد می‌گردد:

مرد منعه کتلف فلان (ذکر مشروح نام و لقب مرد)
زن متعشوند، عاقله، و باله و شایسته فعلی مثل و آگاه، فلان (نام زن مشروحاً ذکر می‌شود).

مدت: - مثلاً از این روز تا ۹۰ سال قمری بوم بعدالایوم و لیل بعداللیل.

تعهد شوهر: ماهی فلان مقدار مثلاً بپردازد.

این شرط عقد منقطعه قبول است و معتبر^۱.

قبالة عقد علی‌الرسم مانند دیگر اسناد و یمانها با مهر قاضی و مهرهای شهود (که جانشین امضا است) مهیور می‌گردد. متن قبالة عقد به صدای بلند خوانده می‌شود و با ایجاب و قبول طرفین اعلام می‌گردد.

چنانکه پیش‌گفتیم در دیگر موارد، حقوق (نقه) امامیه فقط در جزئیات با حقوق مذاهب سنی تفاوت دارد. حقوق امامیه بیش از همه با حقوق شافعی مشابهت دارد. بدین سبب شیعه امامیه در کشورهای سنی منسوب چون از قاعده نقبه پیروی می‌کردند عاداتاً خود را شافعی معرفی می‌نمودند. بر سبیل نمونه چند ویژگی کوچک حقوق امامیه را ذکر می‌کنیم. امامیه نیز مانند شافعیان ازدواج مرد شیعه را با زن اهل کتاب - یعنی مسیحیه یا یهودیه - منع می‌کند (ولی عقد منقطعه یا منعه را جایز می‌شمارند). امامیه عبارت طلاق را با قید حق تجدید ازدواج شوهر یا طلاق رجعی را مجاز می‌دانند. در این مورد زن باید از اراده شوهر اطاعت کند. طبق حقوق امامیه در صورت طلاق (در مورد ازدواج عقدی) کودک همیشه نزد پدر می‌ماند. شیعه امامیه آزاد کردن بنده غیر مسلمان را جایز نمی‌دانند [۲۵۳] (مگر اینکه بنده در مقابل وجه نقد بازخرید شود).

۱- رجوع خود به فصل ختم این کتاب. ۲- رجوع خود به ن. ۵. اسیرتوف، «مختصری دربارهٔ دین ایران» ص ۱۳۳.

امامیه نه تنها کسی را که کفر گوید یا پیامبر را دشنام دهد محکوم به مرگ می‌کند، بلکه هر که امامان علوی را هم ناسزا گوید کشتی می‌دانند. در مورد ارتداد، شیعه امامیه توبه شخصی مرتد را می‌پذیرند ولی فقط از مرتدی که قبلاً دین دیگری داشته و بعد اسلام آورده و مجدداً از مسلمانی برگشته. همچنین کسی مهلتی سی‌روزه داده می‌شود که توبه کند^۱. دیگر مرتدان بی‌قید و شرط محکوم به مرگ می‌شوند و توبه ایشان قبول نمی‌شود.

امامیه برخلاف سنیان که خوردن غذای حلال را (بنی چنانچه غذا شراب و گوشت خوک و غیره نباشد) که به دست «اهل کتاب» تهیه شده باشد مجاز می‌دانند اکل چنین غذایی را منع می‌کند و هم غذا شدن با «اهل کتاب» را نیز منع می‌کند.

به عقیده امامیه برای اعلام «جهاد» حکم «امام زمان» و «پا» در دوره «غیبت» وی، حکم مجتهدان ضرورت دارد...

«افنامه» را شیعیان دو بار می‌خوانند. در زمان صفویه مقرر شد که سه خطبه اول - یعنی ابوبکر و عمر و عثمان - را در ملا عام لعن کنند. یک سلسله تفاوت‌های جزئی نیز در گزاردن نماز مقرر و وضو و غسل و زیارت وجود دارد. طبق مجموعه حقوق امامیه که در زمان شاه عباس اول مورد قبول واقع شده و «جامع عباسی» نام دارد و مؤلف آن شیخ بهام الدین محمد عاملی است [۲۵۴]، ۱۷ قاعده واجب و ۱۵ قاعده مستحب برای «غسل»، ۲۱ قاعده واجب و ۲۰ مستحب برای «وضو» و ۱۲ واجب و ۷ مستحب برای تیمم و ۱۲ واجب و ۱۵ مستحب برای غسل میت وجود دارد. ...

امامیه گنشته از اعیاد عمومی اسلامی ایام تعطیلی خاص خود دارند. مهتر از همه آنها روز عاشورا یا دهم محرم است، که مصادف با سالگرمه واقعه کربلا و شهادت امام سوم حسین بن علی و اصحاب اوست و روز^۲ سوگواری است. مراسم عزاداری با تعزیه و «روضه» خوانی در باره و قایم کربلا و زنجیر زدن و قمه زدن به خود (در گنشته) همراه بوده است. ایام عاشورا با آغاز سال قمری مسلمانان - یعنی اول محرم - مصادف می‌شود. گنشته از این شیعیان چند روز دیگر را هم با دعا و زیارت مراقبه اولیاء الله و غیره یاد می‌کنند. از آن جمله است: روز چهارم (اربعین) شهادت امام حسین (ع) و اصحاب او، که مصادف با یستم ماه صفر است. دیگر روز وفات حضرت فاطمه دختر پیامبر (ص) و زوجه علی (ع) که مصادف با سیزدهم جمادی الاولی است. دیگر روز تولد امام اول علی (ع) که مصادف است با روز ۱۳ رجب. دیگر ضریح خوردن علی (ع) که مصادف است با روز ۱۹ رمضان. دیگر «عید غدیر خم» که مصادف است با

۱- با این فرض که چنین کسی هنوز نتوانسته اسلام را درک کند و ارتداد وی بازگشتی است به دین سابق او.
۲- دلشتر بگویم روزهای سوگواری است زیرا که از اول تا دهم ماه محرم ادامه دارد.

روز ۱۸ ذوالحجه. ابام تولد و «شهادت» ائمه نیز با مراسمی برگزار می‌شود.

شعبان مانند سنبان در مورد تصویر و کشیدن شکل آدمیان سختگیر نیست. در تصاویر مینیاتور کتب خطی بارها صورت پیامبران^۱ و حتی محمد (ص) و علی (ع) و دیگر امامان (علی‌الرسم درحالتی که نقایی پردوی دارند و باقط خط حدود صورتشان رسم شده) و اولیاءالله و شیوخ صوفیه و غیره دیده می‌شود. گرچه طمای شیعه امامیه رسماً تصویر اولیاءالله و ائمه را تأیید نمی‌کند، مع هذا هنری شیعه شمایل‌نگاری مسیحیان در میان شعبان پدید آمده؛ از قبیل نقوش پیامبران و محمد (ص) و ائمه بر دیوار و غیره، این گونه تصاویر گاه در مزارها و مساجد^۲ و حتی در بعضی مساجد هم دیده می‌شود^۳.

منصب شیعه امامیه در ایران بر اثر شکست رقیان خود یعنی اسماعیلیه در قرن هفتم هجری موفق به پیشرفت شد^۴. در فاصله قرن هفتم و نهم هجری، منصب امامیه در ایران انتشار یافت و شعبان امامیه در رأس نهضت‌های بزرگ خلق قرار گرفت.

۱- نویسنده این‌طور تالیف‌های مزین به تصویر حضرت مریم (با چاه‌چود و لباس ایرانی) و عیسی (در کودکی) مشاهده کرده. ۲- «مساجد» که پیش از انقلابی است و بنای آن با یکی از سوانح مائورا مربوط است. ۳- ف. کاتوف پازرگان دوسی که در سال ۱۶۲۳ در اسنجان بوده چنین می‌نویسد: «در دیویری آن‌سجده دست راست باغ، مسجد دیگری برپاست که از سنگ است و با نقوش رنگی منقوش است و در دیوار آن چهار تصویر دوسی است؛ از تولد عیسی و درود (عیسی) به اورشلیم و در طرف دیگر (شمایل‌هایی) از قیام و مسیح و شرح هم دوسی است... و می‌گویند که از سرزمین گرجستان آورده‌اند (نقوش تولد) سفر به پادشاهی ایران» (ص ۱۲) ۴- رجوع نمود به فصل یازدهم.



اسماعیلیان، فرمطیان و غلات شیعه

هموازات شیعیان میانبرو- یعنی کیانی و وزیده و امامیه - که فقط از بعضی جهات شریعت و بهویژه برسر امامت موروثی علویان با اهل سنت و جماعت اختلاف داشتند در عهد خلفای عباسی چند فرقه که از طرف شیعه به عنوان «غلات» (عربی، «غالی» که جمع آن «غلات» است از ریشه «غلا» که بمعنی «ازحد بیرون شدن، مبالغه و غلو» است) نامیده می‌شوند تکوین یافتند. وجه مشترک فرق «غلات» عبارت بود از قائل شدن الوهیت برای علی (ع) و بازماندگان وی یعنی علویان. فرقه‌های مزبور به اشکال و انحاء مختلف، فکر «حلول» (یا *Incarnation* لاتین) و «تاسخ» یا انتقال متواتر ارواح به اجسام مختلفه (مترادف کلمه لاتین *transmigration*) قائل بوده بهر سبب می‌دادند...

روحانیان مذاهب و متکلمان به گونه قائل شدن الوهیت برای آدمیان ذکر کرده‌اند، به شرح زیر:

«ظهور» (معادل لاتینی *manifestatio*)، یا انکاس خداوند و نیروی الهی در آدمی. «اتحاد»، وجود مبدأ آدمیت و الوهیت در آن واحد در یک روح.

«حلول»، نفوذ خداوندی در آدمی و در این صورت طبیعت آدمی وی به شکل طبیعت الهی در می‌آید. دو گونه آخری از معتقدات خاص فرق غلات شیعه است و همه روحانیان و علمای سنی و شیعه میانبرو و صوفیان معتدل^۱ این معتقدات را کفر و دور از اسلام و مسلمانی می‌دانند. اما درباره «ظهور»، آراء مختلف است.

چند فرقه از اصول معتقدات فرقه شیعه اسماعیلیه (اسماعیلیان) - فرقه‌ای که در اواسط

قرن دوم هجری پدید آمد و در کشورهای خاور نزدیک و ایران نقش هژمونی را ایفاء نمود. به عقاید خلافت شیعه نزدیک است. به طوری که استاد آ. بلایف می گوید: «علت اصلی اجتماعی پیدایش مذهب اسماعیلی عبارت است از پیشرفت بیشتر تفادهای طبقاتی در خلافت بغداد در طی قرنهای دوم و سوم هجری»^۱. سیر و پیشرفت عمومی جریان قودالیزاسیون، و نیرو گرفتن قودالهای محلی (به خصوص در ایران) و افزایش سنگینی بار مالیاتها موجب یک سلسله جنبشها و نهضتهای خلق گشت که غالباً جنبه دوتایی داشت. تقریباً همه این قیامها دذیر لقاة عقیذنی فرق منعی صورت گرفت. در بسیاری از قیامهای قرنهای دوم و سوم هجری لقاة عقیذنی مزبور عبارت بود از تبلیغات فرقه ناسلمان خرمذیان (یا «خرمیه») که دنبال کتد افکار مزدکیان قرنهای پنجم و ششم میلادی بوده اند. بسیاری از قیامهای خلق، هم از آغاز قرن اول هجری، و به ویژه در قرنهای سوم و چهارم هجری، تحت رهبری شیعیان میانرو، یا غلات و یا اسماعیلیه بوده.

با اینکه این جریانات دینی با یکدیگر اختلاف فراوان داشته اند مهذا دونکة مشترك آنان را بهم نزدیک می کرده: یکی اینکه همه مقام خلافت را اعم از اموی و یا عباسی قبول نداشتند و دیگر افکار «عدالت عمومی» و برابری اجتماعی بود که گاه به طور مبهم و به صورت شعارهایی بیان می شده، و گاه شکل عملی تر سوسیالیزم تخیلی را به خود می گرفته (مثل تعالیم خرمذیان و قرمطیان). جنبه مشترك دیگر نهضتهای شیعه عبارت بود از کوشش برای استقرار امامت «حقیقی» علویان و نجات دین «مضاف» از ناپاکی بصورتی که در صدد اسلام بوده و گرایش به حکومت روحانی-حکومتی که در انتظار مردمان کمال مطلوب عدل و آسایش تصویر می شده و در جهت مخالف دولت غیر روحانی (قودالی) خلافت قرار داشته است. این همان «کفر آشکاری» بوده که یکی از علای علم اجتماع آنرا یکی از ویژگیهای نهضتهای خلق و جنبشهای مخالف دستگاه حاکمه عصر قودالیزم شمرده است.^۲ انتظار مهدی که مقامی مسیحا صفت بوده^۳ و وجه مشترك بیشتر نهضتهای شیعه محسوب می شود نیز با آرزوهای خلق مربوط بوده است - آرزوی استواری «سلطنت عدل» بر روی زمین. در اخبار (احادیث) شیعه درباره مهدی يك فکر دالماً به اشکال گوناگون (۳۵۵) تکرار شده است که او (مهدی) روی زمین را با حقیقت و عدالت انباشته خواهد کرد چنانکه اکنون با ظلم وجود انباشته است.^۴ بدین قرار ظهور و بسط مذهب اسماعیلیه را باید با پیشرفت تفادهای طبقاتی و نهضتهای مردم مخالف دولت، در قلمرو خلافت در قرنهای اول و دوم هجری، مربوط دانست.

۱- آ. آ. بلایف «شرق اسلامی» ص ۴۲ و ۴۳ - رجوع خود ۱۴ «جنبه دوتایی در آلمان».

۲- درباره «مهدی» رجوع خود به اواخر فصل گفت.

۳- ص ۹ و ۱۰ و ۱۱ W. Ivanow, 'The Rise of the Fatimids' (رجوع خود به متن مری اخبار).

لزمیان محققان روسی، دودانشمند شوروی، آ. آ. بلیایف^۱ و آ. ا. برتلس^۲ بنای اجتماعی و سیاسی طبقاتی دوران متقدم منعب اسماعیلیه و قرمطیه را نشان داده‌اند.

دوره متقدم تاریخ فرقه اسماعیلیه و سازمان و اصول آن هنوز چنانکه شاید بایست مورد مطالعه قرار ننگرفته. این عدم مطالعه به سبب آن است که مجموع اطلاعات مربوط به اصول و سازمان دوران متقدم منعب اسماعیلیان (به ویژه در قرنهای دوم و سوم هجری) که مورد استفاده محققان اروپایی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم میلادی^۳ قرار گرفته، از طمای مذاهب سنی و روحانیان مسرتشناس و با مرتدجوی آن منعب اخنشد. و این هر دو دست یا به حد کافی با اصول باطنی اسماعیلیه آشنا نبودند و با اینکه آگاهانه اصول مزبور را تحریف کرده و معتقدانی را به اسماعیلیان نسبت داده‌اند که در واقع روح پیروان منعب مزبور از آن بیخبر بوده است، زیرا علمای سنی می‌خواستند، در دل مسلمانان پیرو «مذاهب سنت» تخم نفرت و کینه نسبت به اسماعیلیان یفشانند. اعتقاد به «حلول» و «تاسخ» و انکار مبانی شریعت و اعمال خلاف اخلاق و یدینی را به اسماعیلیان نسبت می‌دادند. و می‌کوشیدند تعالیم ایشان را همانند و یا نزدیک ادیان غیر اسلامی جلوه دهند. بسیاری از مؤلفان (و از آن جمله مؤلف «سیاست نامه» که به زبان فارسی است و بهرجل سیاسی قرن پنجم هجری، خواجه نظام الملک نسبت داده می‌شود) اسماعیلیان را با مزدکیان اشتباه می‌کردند و حتی عقیده‌شناسی بالبه بی‌غرض همچون شهرستانی برخی از فرق خرمدبنه را در شمار اسماعیلیان می‌آورده. از تألیفات دوران متقدم اسماعیلیه مقدار اندکی محفوظ مانده و غالباً اظهار نظر دربارهٔ اینکه معتقدات بدوی اسماعیلیان با آنچه در رسالات متأخر ذکر شده چه تفاوتی داشته، بسیار دشوار است.^۴

اکنون بسیاری از عقاید پیشین اسماعیلی‌شناسان، دربارهٔ پیروان مذاهب مزبور، در پرتو متون اصیل اسماعیلی و تحقیقات ب. لوئیس و لوئی ماسنیون و هملانی^۵ و آ. ابوانوف^۶، مورد تجدید نظر قرار گرفته است.

اما راجع به تألیفات و آ. ابوانوف، مسلماً این تألیفات، مطالب فراوان و تازه‌ای به گنجینه تحقیق تاریخ و معتقدات اسماعیلیه افزودند. با این وصف چون وی گرایش نمایان و مدح آمیزی نسبت به اسماعیلیه دارد این نکته اهمیت آثار او را سخت کاهش می‌دهد^۷. مؤلف مزبور می‌کوشد تا در انظار مسلمانان روزگار ما اسماعیلیه را اثر نه کند و اتهاماتی را که نویسندگان قرون وسطی

۱- آ. آ. بلیایف «فرق اسلامی» ص ۴۸-۸۰. ۲- آ. ا. برتلس «فاسر عسود و اسماعیلیان» ص ۵۱-۱۴۲.

۳- رجوع شود به فهرست کتابشناسی، ضمیمهٔ این کتاب. ۴- به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۵- W. Ivanow, "The Rise of the Fatimids"

"Studies in early Ismailism"

"Brief survey of the evolution of Ismailism"

به فهرست کتابشناسی نیز رجوع شود. ۶- آ. ابوانوف که در سال ۱۹۱۸ از روسیه مهاجرت کرده مدتی مدیده یکی از نزدیکان آغاخان دایمی فرقه اسماعیلیه خرمستان بوده است.

و محققان جدید علیه ایشان اقامه کرده‌اند و نماینده و ثابت کند که اسماعیلیت دوران متقدم با سبکری چندان تفاوتی نداشته. و آ. ایوانوف ضمناً می‌گوید که در معتقدات اسماعیلیه هرگز «کوچکترین اثری از مبارزه طبقاتی» و «کوچکترین اشارهای به افکار اشتراکی» وجود نداشته است.^۱ این رد و نفی بی‌دلیل به‌غایت طرف‌گیرانه است و با موازین تاریخی مناقضت دارد و نه تنها تألیفات دانشمندان شوروی^۲ بلکه کتب دانشمندان غربی که از اسلوب ایشان به‌دور رسد، مانند ل. ماسینیون و ف. هیتی نیز نظر و آ. ایوانوف را رد می‌کند. دو نفر اخیر الذکر اصول اجتماعی قرامطیان و رابطه ایشان را با اصناف پیشوران شرح داده‌اند.^۳ رابطه میان اسماعیلیان (و قرامطیان که شاخه‌ای از آن فرقه بودند) و مبارزه طبقاتی را که در قلمرو خلافت جریان داشته می‌توان ثابت شده شمرد. صفت مشترک خرم‌دینان و اسماعیلیان و قرامطیان همانا شرکت ایشان در نهضت‌های اجتماعی همانند بوده است. و علت اینکه مؤلفان سنی فرقه‌های مزبور را يك کاسه کرده و با یکدیگر اشتباه می‌کنند همین است.

پیدایش فرقه اسماعیلیه با انشعابی که در اواسط قرن دوم هجری، در میان شیعیان وقوع یافت مربوط بوده است. امام جعفر صادق (ع)، امام ششم شیعیان، در زمان حیات، اسماعیل فرزند ارشد خود را از امامت محروم کرد و پسر چهارم خویش موسی الکاظم (ع) را به جانشینی برگزید. در اخبار و روایات قدیمی آمده است که شراب‌خواری اسماعیل سبب این عمل بوده. بخشی از شیعیان موسی الکاظم (ع) را به امامت هفتم شناختند. و پیروان وی بعدها به نام اثنی عشریه (دوازده امامی) یا امامیه نامیده شدند.^۴ بخشی دیگر همچنان اسماعیل را وارث مقام امامت می‌دانستند... ولی به احتمال قوی علت واقعی همانا گرایش و سعی عناصر اصولی‌تر شیعه برای عطیات فعالانه بوده، زیرا که در دوران استقرار دودمان عباسیان، سراسر بخش شرقی قلمرو خلافت را نایره نهضت‌های خلق فرا گرفته بوده. بدین‌سان شاخه نویی از تشیع پدید آمد که پیروان آن را «اسماعیلیان» یا اسماعیلیه (عربی) خواندند. و با اینکه اسماعیل پیش از وفات پدر خویش امام ششم جعفر صادق (متوفی به سال ۱۴۸ هـ) در سال ۱۴۵ هـ درگذشت، این نام (یعنی اسماعیلیه) بر سر آنان ماند. اسماعیلیان محمد فرزند ارشد اسماعیل را به امامت هفتم شناختند. محمد بن اسماعیل مورد تعقیب دولت عباسی قرار گرفت و در ناحیه دماوند نزدیک ری (ایران) پنهان شد.

بازماندگان محمد بن اسماعیل برای نجات از تعقیب کنندگان در کشورهای مختلف پراکنده شدند (در سوریه و خراسان و غیره). نام و محل اقامت آن‌کس از ایشان که امامت وی مقبول پیروان بود فقط برای حلقه معدودی از هم‌زمان و هم‌رهان و فادله معلوم بوده و دیگر افراد اسماعیلیه

۱- س ۱۲ W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids" ۲- گفته از تألیفات ساهل‌الدکر
 ۳. ا. آ. ایوانوف و کتاب «اسماعیلی» تألیف به. زاخود و یزدجو و غیره. ۴- س ۲۵-۲۴
 ۵- در باره ایشان به فصل دوم رجوع شود Ph. K. Hitti. "History of the Arabs"

حتی اسم امام «مستور» خویش را هم نمی‌دانستند. تاریخ دوران بعدی اسماعیلیه تا آغاز قرن چهارم هجری به دوره «ستر» (عربی، از «ستر» بمعنی «پنهان داشتن») معروف است. آنچه درباره امامان مستور می‌دانیم اندک است. حتی نامهای ایشان نیز در منابع مختلفه گوناگون است.^۱ معیناً این وضع مانع از آن نشد که اسماعیلیان سازمان مخفی و سیمی از پیروان فرقه خویش به وجود آورند. مبلغان جدی که «داعی» نامیده می‌شدند (عربی جمع آن «دعاة». بمعنی «مبلغ») تبلیغات آن فرقه را تبلیغ و متشر می‌کردند و آنحاله اختفا و اسرار آمیزی که تبلیغات و «دعوت» اسماعیلی را احاطه کرده بود هواخواهان و پیروان تازمای را جلب و به دور آن فرقه جمع می‌کرد. در پایان قرن سوم هجری شمار اسماعیلیان در جنوب عراق و بحرین و غرب ایران و خراسان و سوریه و مصر و دیار مغرب بسیار بود.

ظاهراً در فاصله قرنهای دوم و سوم هجری، اسماعیلیه بعد از فرقه فرعی تقسیم و منشعب شدند.^۲ یکی از آن دو کماکن پس از سرک محمد بن اسماعیل اصحاب او را به امامت مستور قبول داشت. بعدها (از آغاز قرن چهارم هجری) پیروان این گروه را اسماعیلیه فاطمیه نامیدند. پیروان شاخه دیگر بر این عقیده راسخ بودند که شمار ائمه نیز مانند پیامبران مرسل^۳ نباید از هفت بیشتر باشد، و بدین سبب محمد بن اسماعیل امام آخر شمرده می‌شود. به عقیده ایشان پس از وی امامانی پدید نخواهند آمد و اکنون باید فقط چشم به راه و منتظر ظهور پیامبر هفتم قائم المهدی (۲۵۶) بود که اندکی پیش از روز «قیامت» ظهور خواهد کرد. این فرقه فرعی، که فقط هفت امام را قبول داشته «سبعه» (هفت امامی) خوانده شد. و بعدها در نیمه دوم قرن سوم هجری ایشان را «قرمطیان» نامیدند.

تقسیم اسماعیلیه مدنی مدید قطعی نبوده. زیرا که امامان مستور را پرده ضخیمی از اختفاء و استار پوشانده بوده و ایشان رابطه مستقیم با توده پیروان خویش برقرار نمی‌کردند و حتی کسی از نام آنان نیز خبر نداشت. بدین سبب اختلاف بر سر قبول و یا عدم قبول ایشان موجب بروز دشمنی میان افراد دوشاخه پاد شده نمی‌گردید و غالباً همه ایشان را گاه اسماعیلی به طور اعم و گاه «سبعیه» و یا قرمطی می‌نامیدند. این وضع تا آغاز قرن چهارم هجری باقی بود.

۱- به روایت فاطمیان: محمد بن اسماعیل، عبدالله، احمد، حسین، عبدالله، به روایت دروژ، محمد بن اسماعیل، اسماعیل دوم، محمد دوم، احمد، عبدالله، محمد سوم، حسین، احمد دوم، عبدالله (پنجای پنج امام ه امام).
 به روایت تزاریه، محمد بن اسماعیل، احمد، محمد دوم، عبدالله، عبدالله. ۲- البته اصطلاحات «فرقه» و «فرقه فرعی» و «شاخه» اعتباری و معروط است و در شرایط تاریخی معینی ممکن بود که فرقه فرعی به مرور زمان به فرقه مستقلی تبدیل شود، و بدین وجه ویزه‌ای تغییر شکل یابد مثل دروژها که در آغاز یکی از فرق فرعی اسماعیلیه بوده‌اند. ۳- آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص). این ترتیب طبق تعالیم معتبره همه مسلمانان است. ضمنی که القام مهدی باشد به نظر همه باید پس از «پایان جهان» ظهور کند.

منشأ نام قرمطیان (کلمه عربی «قرمط» جمع آن «قرمطه») تاکنون معلوم نشده است. طبری نخستین کسی بوده که از قرمطیان ذیل وقایع سال ۲۵۵ هـ یاد کرده. میان بندگان زنجی که مطبه خلافت قیام کرده و روستایان و بدویان قبر نیز که به ایشان پیوسته بودند (در عراق سفلی و خوزستان از سال ۲۵۲ تا ۲۷۰ هـ) دسته‌ای وجود داشتند که جنگاوران ایشان قرمطیان نامیده می‌شدند.^۱ اما درباره ریشه کلمه «قرمط» فرضیات مختلفی وجود دارد.^۲

سازمان مخفی قرمطیان محتملاً پیش از قیام زنجیان (زنگیان) تکوین یافته بوده، شاید هم در محیط پیشوران پدید آمده. ظاهراً در سال ۲۶۰ هـ قیام قرمطیان در خراسان به وقوع پیوست. قیام بزرگ در عراق سفلی تحت رهبری حمدان قرمط آغاز شد و وی در سال ۲۷۷ هـ در کوفه ستادگونه با «دارالهجرة» ای (خانه پناهگاه در هجرت) تأسیس نمود که خزانه عمومی داشته و قرمطیان متعهد بودند خمس درآمد خویش را به آن صندوق بپردازند. قرمطیان سفره اخوت می‌گسترند و این عمل جزئی از تشریفات مذهبی ایشان بوده و شرکت کنندگان در آنجا «نان بهشتی» تناول می‌کردند (شاید این کار انعکاسی از عمل مسیحیان و تقسیم نان از خمیر بی‌مایه (فطیر) و شراب باشد؟). کمال مطلوب این بوده که تقسیم «نعمتها» یعنی مواد مصرفی به‌طور تساوی صورت گیرد. لشکریان خلیفه فقط در سال ۲۹۲ هـ توانستند نابره شورش قرمطیان را خاموش کنند و پس از آن عراق سفلی ویران شد.

پیش از آن تاریخ، در سال ۲۸۱ هـ آتش قیام بحرین را فرا گرفت و در سال ۲۸۶ هـ قرمطیان شهر لحا (الاحساء) را تصرف کردند. لحا تختگاه دولت قرمطیان، که در آنجا تشکیل شده بود، گشت و پیروان آن فرقه کوشیدند تا آرمان اجتماعی خویش را در آن سرزمین عملی سازند.^۳

در سال ۲۸۷ هـ قیامی در سوره تحت رهبری زکریا داعی قرمطی وقوع یافت (که پیروان آن را «زکروبه» گویند). این شورش خاموش شد، ولی تا پایان قرن چهارم هجری در بعضی جاهای سوره و فلسطین قیامهای قرمطی گاه و بیگاه به وقوع می‌پیوست. به گفته بیرونی دانشمند مشهور خوارزمی (متوفی به سال ۴۲۰ هـ)^۴ در دهه چهارم قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) قرمطیان شهر مولتان و ناحیه آن را در هندوستان تصرف کردند و در آنجا دولتی از خود تأسیس نمودند. سلطان محمود غزنوی آن دولت را در سال ۴۰۱ هـ

۱- طبری، سری ۳، ص ۱۷۵۷. ۲- این فرضیات در مقاله له ماسینون تحت عنوان Karmates بر-
خمره شده است. لرنه و آ. ایوانوف (ص ۹۹ The Rise of the Fatimids) را نیز مثل می‌کنیم. وی
می‌گوید که کلمه «قرمط» از «لرنه» مأخوذ است که به معنی «کشاورز، روستائی» (در لهجه سرهانی بین‌النهرین
سفلی یعنی زبان آرامی) می‌باشد. ۳- درباره دولت قرمطیان در بحرین به بیان همین فصل رجوع شود.
۴- رجوع شود به: بیرونی، متن عربی، ص ۵۶. ترجمه انگلیسی، جلد ۱، ص ۱۶۶ و به.

ه تادو مار کرد. نوح بن نصر سامانی (از ۳۳۲ تا ۳۴۳ ه حکومت کرد) شورشهای فرمطیان را در خراسان و آسیای میانه فرو نشاند. با این حال در ایران همه کبیری از اسماعیلیان متب بهر دو شاخه باقی مانده بودند. محمود غزنوی به تعقیب و آزار ایشان پرداخت و در این راه سخت زیاده‌روی کرد و چون در سال ۴۲۰ ه شهر ری را از دست آل بویه مترع ساخت، بسیاری از فرمطیان فاطمی را بازداشت و اعدام کرد.

توده اصلی پیروان فرقه فرعی فرمطی از روستایان تشکیل شده بود. شمار پیروان و بنویان صحرانشین نیز میان ایشان اندک نبود. همه ایشان را، دشمنی نسبت به خلافت عباسی و امید به پیریزی و تأسیس يك سازمان اجتماعی نوین مبتی بر مساوات، متحد می‌ساخته.

اسماعیلیان مغرب که امامان مستور را قبول داشتند نیز، بهروانات فرمطیان که در سرزمینهای شرقی خلافت عمل می‌کردند، فعالیت خویش را بسط دادند. از رجال فرقه فرعی مزبور در قرن سوم هجری، عبدالله بن میمون (متوفی به سال ۵۲۵۱) در میان همگان برجسته گشت. وی اصلاً از خوزستان بوده. پدر وی میمون که جراح چشم پزشک بوده و آب مروارید را عمل می‌کرده بدین سبب به «القذاح» ملقب گشت. وی ایرانی و احتمالاً زرنشتی بوده و در اهواز می‌زیسته. در خبر است که عبدالله، الهیات و فلسفه را مطالعه می‌کرده. وی به مقام داعی اسماعیلی نایل شد و از طرف امام مستور در خوزستان دعوت و تبلیغ می‌کرد. او بالاچار پنهان شد و نخست در بصره پناهمگاهی جست و یافت، و زن پس به شهر سلامیه (در سوریه) گریخت و در آنجا مرکزی برای دعوت و تبلیغ ایجاد کرد و مبلغانی به اطراف گیل داشت. آنها به مردم می‌گفتند که بهزودی باید امام مستور (صاحب‌الزمان) که مهدی خواهد بود ظهور کند. وی به فرمطیان نیز نزدیک شد و در نظر داشت از ناراضایی عظیم عامه مردم و دشواریهای داخلی خلافت عباسی، که در نتیجه لبامهای خلق ضعیف شده بود، برای نیل به مقاصد خویش استفاده کند. در میان پیروان وی نام حمدان فرمط و یکی از خویشاوندان وی، عبدالله، را که نوشته‌هایش در آن زمان مشهور بوده ولی به دست ما نرسیده، یاد می‌کنند.

محققان سنی (و محققان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم که پیروان ایشان بودند) می‌گویند که عبدالله بن میمون واضح اصول باطنیه (معادل کلمه «لذوتریک» که خود از کلمه یونانی *Eσωτερικος* که «درونی- باطنی»^۱ معنی دارد مأخوذ است) بوده که فقط در دسترس برگزیدگان و خاصان فرقه است. اصول باطنیه در مقابل «ظاهریه» (یا معادل اکزوتریک که خود از کلمه یونانی *Εξωτερικος* - مأخوذ است به معنی «خارجی- ظاهری») است که

۱- «باطنیت» اصطلاحی است کلی در معرفت‌های معنی دینی که فقط برای مسعودی از عساکان کشف می‌گردد.

برای غیر برگزیدگان علم شده است. و. آ. ابوانوف این عقیده را که مدتها در میان مسلمانان رایج و شایع بوده جداً رد و انکار می‌کند و آن را افسانه می‌خواند. به عقیده و. آ. ابوانوف با طیت اسماعیلیه به تدریج و بر اثر سیر تکاملی باطنیت دوران متقدم تثبیت تکوین یافته، بهر تقدیر معلوم نیست که اصول پنهانی اسماعیلیه از چه طرفی مکون و مدون گشته. در هر حال از لحاظ تکامل و بسط مردوخاۃ اسماعیلیه اهمیت فوق‌العاده داشته است. عوام قوم نیز از وجود این اصول اطلاع داشتند و بدین سبب اسماعیلیان متب بهر دو شاخه را باطنیان می‌خواندند (به عربی «باطنی» در مقابل «ظاهر» یعنی تعالیمی که ظاهری است و در دسترس همگان است). درباره تعالیم باطنی اسماعیلیان بعد سخن خواهد رفت.

در فاصله قرنهای سوم و چهارم هجری در سوریه (شامات)، از مرکز اسماعیلی سلامیه، داعیان شایعانی منتشر کردند که مهدی ظهور کرده و همان عبدالله امام اسماعیلی است که ناش تا آن اواخر منور بوده. هنوز هم معلوم نشده است که آیا عبدالله واقعاً از اصحاب محمد بن اسماعیل طوی امام هفتم اسماعیلیان بوده یا غاصبی ماجراجو.

بهر تقدیر مسلم است که عبدالله خواست از قریطیان در عراق و سوریه استفاده کرده قدرت را به دست گیرد. وی در سال ۲۸۷ هـ در رأس قیام سوریه قرار گرفت. عبدالله پس از اطفای نایره آن شورش همزمان و همزمان خویش را به دست سر نوشت سپرد و در میان لغت و نفرین ایشان به مصر گریخت (سال ۲۸۹ هـ) و از آنجا راه دیار مغرب پیش گرفت.

مدتها بود که در مغرب وقایع سیاسی بسیار مهمی جریان داشت. هم در سال ۲۸۲ هـ. از مرکز اسماعیلی سلامیه بلقی جلی و بلخی به نام ابو عبدالله الشیمی که اصلاً از سرزمین یمن بود، بدانجا گسیل گشته بود. ابو عبدالله الشیمی نخست محنت بصره بوده و پس از آن به اسماعیلی پیوسته بود. وی در تونس نارضایی بر برهرا را از سیاست داخلی دودمان محلی اغالبه (دودمانی سنی منعب ۱۸۲ تا ۲۹۷ هـ) مورد استفاده قرار داد. بریران در سال ۲۹۷ هـ قیام کردند و سلطنت اغالبه را سرنگون کردند. عبدالله در اوایل زمستان سال ۲۹۸ هـ در شهر «رقاده» به سمت امامت و خلافت اعلام و امیر المؤمنین و مهدی نامیده شد. دودمان نوین، نام فاطمیه را بر خود نهاد که حاکی از انتساب آن به علی (ع) و زوجة او فاطمه (ع) دختر حضرت محمد (ص) است. هراخوانان دودمان فاطمی را هم اسماعیلیان نامیدند.

خلافت فاطمیان (از ۲۹۸ تا ۵۶۸ هـ) نیروی تهدید آمیزی را تشکیل می‌داد و به ویژه پس از آنکه در سال ۳۵۹ هـ سرزمین ثروتمند مصر را سخر ساخت قدرت فوق‌العاده گرفت. خلیفه فاطمی امام المعز در آن سرزمین شهر نازمای به نام قاهره مزیه در کنار فسطاط (لاهره قدیم) بنا کرد و تختگاه خویش را به آنجا انتقال داد. در پایان قرن چهارم هجری بخش اعظم مغرب و لیبی و مصر و فلسطین و سوریه و حجاز در تحت حکومت فاطمیان اسماعیلی قرار

نمی پرداختند. سلطان^۱ سی هزار هنقه زر خرید از زنگیان و جشیان داشت و ایشان را بهراپگان در اختیار کشاورزان قرار می داد تا در کارهای زراعی و باغبانی و همچنین مرمت ابنیه و طاحونه‌ها ایشان را باری کنند. آسیایی دولتی نیز وجود داشته که بهراپگان برای مردم گندم آورد می کرده. هر يك از کشاورزان محتاج می توانست از دولت كمك خرج بگیرد. چنانچه پیشوری از نفاط دیگر به لحاظ می آمد و متبم می شد از دولت، برای خرید وسایل کار و به راه انداختن یشة وی كمك خرجی بدون ربح به وی داده می شد، که هرگاه میل می داشت مسترد می کرد. رهاخواری و هرگونه ربح ستاندن ممنوع بود. پس از ابو طاهر، در رأس دولت، هیتی شش نفری از وسادات^۲ و شش تن جانشینان ایشان که وزیر نامیده می شدند قرار داشت. این هیئت هر تصمیمی را می بایست به اتفاق آراء اتخاذ کند. این دولت لشکری مرکب از یست هزار نفر داشت^۳.

این اساس را می توان کوشی شمرد برای احیای جماعت قدیمی آزاد کشاورزی و پیشوری که (با این وصف) بر پایه برده دارای مبتی بوده، ا. آ. بلیایف به حق می گوید که وجود یردمداری در سازمان اجتماعی و اقتصادی جماعت های فرمطی بمبب ترکیب دوستایی جماعت های مزبور بوده و «دوستایان که در خاور نزدیک در قرون وسطی علیه دولت خوددالی دست به اقدام می زدند، می کوشیدند سازمان جماعت را به همان شکلی که در دوران قبل از خودالیزم وجود داشته احیا کنند. و در جماعت های کشاورزی دوره مزبور در کشورهای شرقی، برده داری وجود داشته»^۴. شایان توجه است که فرمطیان (مانند خرم دینان) ضمن تبلیغ برابری اجتماعی، این اصل مورد اعتقاد خویش را شامل حال بردگان نمی نمودند. فرمطیان منکر برده داری نبودند و فقط می خواستند به جای اشخاص و افراد، جماعت صاحب بردگان باشد. این دولت بندگان را به زور می خرید و یا هنگام هجوم و دستبرد به سرزمین های خلافت به اسارت می گرفت. فرمطیان بحرین زمینداری کلان و بهره کشی خوددالی را از میان برداشتند ولی یردمداری جماعتی را به مثابه پایه و اساس رفاه و آسایش جماعت خویش حفظ کردند.

لیکن يك نکته مسلم است که فرمطیان بحرین بهره کشی خوددالی را از میان برداشتند و کوشیدند تا آرزوی غایی خویش یعنی استقرار جماعت آزاد را که بر کار بندگان مبتی بوده جامه عمل پوشند. فرق بزرگ فرمطیان با اسماعیلیان فاطمی همانا در برنامه اجتماعی ایشان است، که در آن دوران لوق العاده اصولی و تد بوده است. ظاهراً اسماعیلیان فاطمی واجد يك برنامه اجتماعی معین و عملی نبودند و فقط آرزوها و مرام مبهمی درباره استقرار «سلطنت عدل»

۱- دباحل متن کلمه «سلطان» به معنی قدیمی کلمه یعنی «دولت و قدرت» به کار رفته است. ۲- رجوع نمود به: سیرنامه ناصر خسرو، متن فارسی، ص ۸۲-۸۴، باید توجه داشت که سلطان در این مورد به معنی دولت و حکومت است زیرا فرمانروایی واحد در آنجا و در آن زمان وجود نداشته. ۳- ا. آ. بلیایف «فرهنگی اسلامی» ص ۵۹.

پس از استوار شدن «امام مهدی» بر سر بر حکومت داشتند عیدافه نخستین خطبه فاطمی که خویشانش را مهدی اعلام کرده بود، کوشید تا بهنجر مربوط به مهدی «که جهان را بر از عدل می‌کند» کلمات زیر افزوده شود: «و (امام مهدی) آن (زمین) را که زیر حکومت او در آمده بر از عدل کرده باقی را کسی که بعد از او خواهد آمد بر (از عدل) خواهد کرد»^۱. بدهی است که عیدافه پس از اعلام خلافت خویش به هیچ اصلاح اجتماعی جلی دست‌نیازید. فقط اراضی از دست صاحبان یشین بعد شد و به صاحبان تازه‌ای که از اطرافیان عیدافه بوده‌اند منتقل گشت. اکنون به‌ساز عقیدتی اسماعیلی فاطمی می‌پردازیم. معتقدات ایشان به دو شاخه کلاما متفاوت تقسیم می‌شده: یکی «ظاهری» یعنی تعالیمی که در دسترس عامه گذاشته می‌شده و عامه افراد عادی آن فرقه از آن اطلاع داشتند. دیگر «باطنی» که فقط عده معدودی از افراد خاص و برگزیده و عالی درجه فرقه اسماعیلی فاطمیه از آن آگاه بودند. تعلیمات و یا معتقدات «باطنی» در واقع «تأویل» یا تعبیر ابهامانی که در تعالیم «ظاهری» وجود داشته شمرده می‌شده است. اصول کلی اسماعیلی چنین است: «هیچ ظاهری بدون باطن نیست و برعکس هیچ باطنی هم بدون ظاهر وجود ندارد». به عبارت دیگر برای هر ماده از تعالیم «ظاهری» تأویلی وجود داشته که معنی باطنی آن را معلوم می‌ساخته.

تعالیم «ظاهری» اسماعیلی فاطمیه با معتقدات شیعه امامیه چندین تفاوتی نداشته، جز اینکه امام هفتم ایشان موسی الکاظم نبوده و محمد بن اسماعیل بوده و پس از وی ائمه منور و پس از ائمه منور خلفای فاطمی که مقام امامت نیز داشتند می‌آمدند. تعالیم «ظاهری» تقریباً همه مقررات تشریفاتی و حقوقی شریعت اسلامی و به ویژه نمازهای مقرر و غسل و وضو و رختن به مسجد و گرفتن روزه و غیره را برای عامه مؤمنان (به استثنای افراد درجه عالی و برگزیده فرقه) واجب می‌دانست. فقه اسماعیلی - فاطمی که در قرن چهارم هجری در مصر توسط فقه امامی - قاضی نعمان^۲ ملون گشته بود نیز جزء تعالیم «ظاهری» ایشان بوده. آنچه گفته شد در واقع معتقدات و منهب رسمی بود که خلقای فاطمی در قلمرو دولت خویش متداول داشتند، ولی در همین حال شیعیان امامیه و پیروان مذاهب سنی (مالکیان و حنفیان و غیره) و مسیحیان اهل ذمه را مجبور به قبول آن نمی‌کردند. همه ایشان می‌توانستند آزادانه به پیروی خویش نماز گزارند.^۳

تعالیم «باطنی» مرکب از دو بخش بود: ۱/ «تأویل» یعنی تعبیر ابهامی قرآن و شریعت،

۱- س ۸، متن W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids"... ۱۷، ۱۸. برنلر، «اسماعیلیان و اسماعیلیان» س ۸۲. ۲- به اواسط فصل دوم این کتاب رجوع شود. ۳- استثنای اینها که در عهد خلیفه حاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ هجری حکومت کرد) صورت گرفت و وی بهت مسیحیان دهرود را پیر حسانه مرود اهل اراد داد و در پایان حکومت خویش علیه سنیان نیز اعلام کرد. این استثنای پس از مرگ او موقوف شد. معتقدات رسمی فاطمیه در کتاب ر. ابراهیم تحت عنوان "A Creed of the Fatimids" آمده است.

مثلاً «دودخ» را ایهامی از حالت جهل که اکثر افراد بشر در آن غوطه‌ورند می‌دانستند و «بهشت» را ایهامی از دانش کامل، که بر اثر کسب تعلیمات باطنی اسماعیلیه و طی چند مرتبه حاصل می‌شود، می‌شمردند. ۲/ «حقایق» یا فلسفه و علوم و تلفیق آن با الهیات.

«حقایق» ایشان بر روی هم چندان بدیع و اصیل نیست و القاطلی است. بیشتر مطالب آن از فلسفه نوافلاطونی یونانی مأخوذ است. ولی به‌خوردی که اکنون معلوم شده متقیماً از مقالات به‌گانه فلوطین (قرن سوم میلادی) گرفته نشده بلکه از روایات متأخر اخذ شده و روایاتی که توسط مؤرخان مسیحی و یا یهودی دستکاری و با مطالب دیگر مخلوط شده است. اسماعیلیه نیز مانند عرفای مسیحی و یهود و صوفیان مسلمان فلسفه نوافلاطونی را کشف و قبول کردند... یعنی بخشی را که موجز و هصاره افکار توحیدی و تلفیق آن با بسیاری پدیده‌های مرئی است. اسماعیلیه مطالبی چند نیز از افلاطون (قرن چهارم میلادی) اخذ کرده‌اند (ولی نه متقیماً بلکه پس از آنکه از چنده دست گذشته). فلسفه طبیعی اسماعیلیه و تعلیمات مربوطه به‌دنبای آلی و غیر آلی آن بر فلسفه عقلی ارسطویی است. مؤلفان قرون وسطی می‌نویسند که اسماعیلیه معتقد به «تاسخ» یا انتقال روح از جسمی به‌جسم دیگر بوده‌اند (به یونانی تاسخ را μεταμψυχολογία گویند) و شاید از سوفیست‌گورثیان (آن‌هم نه متقیماً) اخذ شده بوده. ۱. و. آ. ابوانوف می‌گوید که اسماعیلیه هرگز به‌تاسخ معتقد نبودند، ولی گمان نمی‌رود در این مورد حق با وی باشد. در معتقدات اسماعیلیه آثاری از مسیحیت (مؤلفان اسماعیلی بر خلاف مؤلفان مسیحی علی‌الرسم مطالبی از عهد جدید نقل می‌کنند) و آیین گوسی یا عرفان مسیحی نیز دیده می‌شود. اما ظن نفوذ مانویت در معتقدات اسماعیلیه کمتر است، زیرا که اسماعیلیه واقعیت بدی و «اهریمن‌بانی» را که بنای اصول مانویان است رد می‌کنند. بر روی هم معتقدات فلسفی اسماعیلیان بیشتر جنبه عقلی و استعاجی (راسیونالیزم) دارد، ولی برخی از عناصر عرفان و سحر نیز در آن مشاهده می‌گردد.

طبق تعالیم باطنی اسماعیلیه مبدأ واحد پدیده‌های کثیر جهان «الغیب تعالی» (هری «راز اعلای» یا «نامرئی») و «واحد» (هری) و «حق» یا حقیقت مطلق است. او فاقد صفات است (۲۵۷) و مردمان از عهده معرفت و شناخت او بر نمی‌آیند و نمی‌توانند را بطلای بسا وی داشته باشند. بدین سبب نمازگزاردن برای او نیز جایز نیست. در این مورد تعالیم باطنی اسماعیلی با تصوف

۱- البته برخلاف متفکران برخی از اسماعیلی‌شناسان از کیش بودا اخذ نشده. تعلیمات بودا درباره تجدید ولادت مابیناً هیچ‌چیز مشترکی با فکر تاسخ ندارد؛ کیش بودا مفهوم «روح» و «شخصیت» و «وحدت فکر» را رد می‌کند و جزء اشخاص و اوصاف می‌داند. کیش بودا به‌جای اینها «سپل فکر» را آورده. سپل فکر قطع می‌شود (مرگ) و بعد عناصر منفرد سپل به‌صورت تلفیق دیگری جمع می‌شوند. و این «تجدید ولادت» ادامه زندگی پیشین در جسم تازه نیست، بلکه زندگی تازه‌ای است که فقط عناصری از زندگی پیشین را حامل است.

و فلسفه نوافلاطونی اختلاف فاحش دارد زیرا که صوفیان و نوافلاطونیان می‌گفتند که آدمی می‌تواند شخصاً و عرفاناً به آفریدگار پیوندد. بدین‌فرار اسماعیلیت کسانشناسی (اصل منشأ عالم) را از نوافلاطونیان گرفته کوشیده است تا جنبه عرفانی (مبتیک) را از آن‌دور کند. طبق کابناتشناسی اسماعیلیان آفریدگار مطلق در حالت آرامش ابدی قرار دارد. وی آفریننده بلاواسطه کائنات - آنچنانکه یهود و نصاری و سبانی می‌گویند - نیست. آفریدگار مطلق به‌وسیله یک عمل ازلی ازاده یا «امر» (عربی بمعنی «فرمان») جوهر آفرینش یا «عقل کل» را از خویشترن مخرج ساخت. این نخستین صدور خلقت بوده. عقل کل واجده همه صفات آفریدگار است. صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به‌نیتهای پیار خوانده می‌شود. از قبیل: «اول» و «سائر» و «روح» و «سابق» و غیره. از عقل کل صدور ثانی و مادیون که «نفس کل» باشد سر زد. نفس کل کامل نیست و صفت اصلی آن زندگی است. نفس کل که ناقص است می‌کوشد تا به کمال نایل آید و از خویشترن صدوات نازمای مخرج می‌سازد. نفس کل ماده بدوی یا هیولی را آفرید (هیولی کلمه‌ای است یونانی - عربی از لغات *ancient* یونانی). هیولی زمین و سیارات بروج ظلمتی و موحیدات زنده تولید کرد و بدین‌طریق «مبدع» است. ولی ماده بدوی غیر فعال و بی‌حال و فاقد نیروی آفرینش است. بدین‌سبب فقط اشکالی را می‌تواند آفرید که تقلیدی رنگ و بویی باشد از نمونه‌هایی که در عقل کل وجود دارند. فکر عقل کل و نفس کل از نوافلاطونیان گرفته شده است. و این اصل که محسوسات و اشیا گذران قط انعکاسی از «صوره» و «افکار» ابدی است از تعلیمات افلاطون است که سخت دگرگون شده. اسماعیلیان می‌گویند که «انسان کامل» باید همچون ناجی بر تارن بشر وجود داشته باشد (در تعالیم افلاطون این نمونه همانا «صوره» و یا «فکر» انسان حساس است در در عالم می‌نقص). پیدایش و ظهور انسان همانا تجلی‌گرایش نفس کل است به‌سوی کمال. هفت مرحله وجود عبارت است از: آفریدگار مطلق تعالی. عقل کل، نفس کل، ماده بدوی، مکان، زمان و انسان کامل - که اینها در نظر اسماعیلیان «عالم علوی» را که سرچشمه آفرینش و «دارالابداع» است تشکیل می‌دهند. دنیا «عالم کیر» است و انسان «عالم صغیر». اصول باطنی اسماعیلیه به‌ویژه بر توازی و تطابق میان عالم صغیر و عالم کیر و همچنین تطابق بین عالم محسوسات و «عالم علوی» تکیه می‌کند.

برابر، وانعکاس عقل کل در عالم محسوسات همانا انسان کامل یعنی پیامبر است که به اصطلاح اسماعیلیه «ناطق» (عربی، بمعنی «گویا») نامیده می‌شود. اما انعکاس نفس کل در عالم محسوسات معاون پیامبر است که «صامت» (معنی لغوی آن «خاموش» است)^۱ و یا

۱- یعنی کسی که از خود چیزی نمی‌گوید فقط گفتمانی پیامبر را تفسیر و روشن می‌کند.

«اساس» خوانده می‌شود و وظیفه او این است که سخنان پیامبر را از طریق «تاویل» معنی «باطنی» تفسیر و گنگتها و نوشته‌های رسول را برای مردم روشن سازد. هر يك از پیامبران از این گونه معاونان داشته‌اند: مثلاً موسی ناطق بوده و هارون صامت وی، عیسی مسیح ناطق بوده و بطرئوس حواری صامت او، محمد (ص) ناطق بوده و علی (ع) صامت او^۱. ناطقان و صامتان به خاطر نجات آدمیان در روی زمین ظهور کرده‌اند. نجات عبارت است از رسیدن به علم کامل. بهشت خود اشاره و ابهامی است به این حالت کمال. چنانکه در عالم علوی مراحل صدور وجود دارد، زندگی آدمی نیز هفت دورهٔ پیامبری را واجد است - که مدارج طریق وصول به کمال محسوب می‌شوند.

این ادوار جهانی - که هر يك از آنها به سبب ظهور ناطق و صامت او از دیگری ممتاز است - باید هفت باشد. شش دوره تاکنون بظهور پیامبران مرسل مربوط بوده است - یعنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص). دورهٔ هفتم با ظهور آخرین پیامبر بزرگ یعنی قائم - که پیش از بابان دنیا پدید خواهد آمد - آغاز می‌گردد. در هر دورهٔ پیامبری، پس از ناطق، ائمّه ظهور کرده‌اند. بابان عالم وقتی خواهد رسید که بشر به واسطهٔ ناطقان و صامتان و امامان به کسب علم کامل نایل آید. و در آن هنگام بدی و شر، که جز جهل چیزی نیست، مفقود خواهد شد و عالم به سرچشمهٔ خود یعنی عقل کل باز خواهد گشت.

عقیده‌مندان مسلمان این فکر را به اسماعیلیان نسبت می‌دادند که هیچ نفسی محکوم به عذاب ابدی جهنم نخواهد بود، یا به عبارت دیگر هیچ کس به طور دائم در حالت جهل باقی نخواهد ماند. و نفس می‌تواند در طی چند مرحلهٔ وجود، از طریق تاسخ، به علم و شناخت نایل آید. اظهار نظر دربارهٔ اینکه آیا این فکر از آن اسماعیلیان دوران متقدم بوده و یا بعدها پیدا شده، دشوار است. بهر تقدیر اسماعیلیان معتقد بودند که شناخت و علم کامل را می‌توان فقط از طریق شناسایی و قبول «امام زمان»، و یا به دیگر سخن تنها به وسیلهٔ ورود در جرگهٔ اسماعیلیه به دست آورد.

اسماعیلیه فاطمیه به موازات سازمان وسیع و استوار خویش، سلسلهٔ مراتبی از درجات پیروان و یا مناصب منعی داشتند، بدین شرح: «متجیب» (عربی، به معنی «پذیرنده») یعنی تازه واردی که هنوز چیزی از اصول باطنی نمی‌داند. «مأذون» (عربی، به معنی «آن کس که مجاز است») (اصول باطنی را مطالعه کند) که بعضی از اصول باطنی به وی گفته می‌شده. «داعی» (عربی، به معنی «مبلغ»، «دعوت کننده») که اصول باطنی را مطالعه کرده بوده. داعیان در رأس سازمانهای محلی فرقهٔ اسماعیلی قرار داشتند. «حجت» (عربی «حجة»، به معنی لغوی «دلیل

۱- ناطق و صامت اسمانی عقل کل و ضرر کل است و به هم (حلول) آنها و حال آنکه برخی به خطا خلل احرار را از مستغنیان اسماعیلیه می‌نمودند.

اثبات مدعا) علی‌الرسم در رأس شبکه سازمانهای يك ناحیه - مثلاً خراسان - قرار داشته. بدین طریق چون امام و وصایت و ناطق را هم به‌حساب آوریم هفت درجه بعدست می‌آید. افراد عامه مؤمنان علی‌العاده بالاتر از درجه اول - وندرتاً درجه دوم - ارتقا نمی‌یافتند. اعضای فرقه که به‌درجه سوم و چهارم نایل آمده بودند سران برگزیده و خواص اسماعیلیه را تشکیل می‌دادند. ولی بدیهی است که برای ایشان نیز راه‌وصول به‌سودرجه بالاتر - یعنی امام و وصایت و ناطق - مسدود بود. نظامات شدیدی نیز در فرقه حکمفرما بوده است.

اساسی که فاضی نعمان برای شریعت اسماعیلی بنا نهاد بسط نیافت و تکامل نپذیرفت. ظاهر آیه‌توجه این پدیده چنین باشد که قواعد مزبور فقط برای افراد صنفی دو درجه پایین فرقه مدون گشته بوده. اعضای درجات عالی فرقه که از تعالیم «باطنی» اطلاع داشتند اهمیتی برای شریعت قائل نبودند. و برای ایشان نمازهای مقرر و منوعتهای شرعی و تشریفاتی و روزه و مراعات دیگر احکام «ظاهری» اجباری نبوده است.

تعالیم اسماعیلیه فاطمیه به‌قراری بود که شرح آن رفت. تعالیم قرامطه در مسائل ماهوی با اساس «باطنیت» نزدیکی و مشابهت داشته، ولی با تفاوت‌های مهمی. از جوهر الهی یا «نور علوی» نخستین صلور^۱ یا «نور شمعانی» سر زد. و نور شمعانی عقل کل و نفس کل و زان پس ماده بدوی را که همان «نور ظلامی» باشد آفرید. «نور ظلامی» کور و غیر فعال و بیجان و غیر واقع و محکوم به‌زوال است و ماهیتاً عدم است (فکر افلاطون).

قط برگزیدگان یعنی پیامبران و امامان و اعضای مطلع و خاص فرقه می‌توانند به کمال و با عبارت دیگر به‌نجات رسند. اینان جرعه‌ای «نور شمعانی» هستند که در عالم ماده یا «نور ظلامی» پراکنده شده‌اند. قط ارواح این برگزیدگان از نسلی به‌نسل دیگر انتقال می‌یابند و دیگر آدمیان که جزء برگزیدگان نیستند شبحهای همدند و بس.

درجات و مراتب فرمطیان، چنانکه روایت شده، توسط عبدلن مقرر گشته بود. نخست شمار درجات هفت و بعد نه بوده و مؤلفان مختلف، اسامی این درجات را به‌طور متفاوت ذکر کرده‌اند، ولی به‌ترتیب این نامها غیر از اسامی درجات اسماعیلیه فاطمیه است. فرمطیان، چون یکی از اعضای فرقه ایشان به‌درجه چهارم می‌رسید، سوگند یاد می‌کرد که اگر اسرار فرقه را نزد کسی فاش کند زن خویش را مطلقه سازد. افراد فرقه از روی برنامه و بیژهای با اصول و تعالیم فرمطی آشنا می‌شدند. در این برنامه به‌ویژه پیش‌بینی شده بود که باید شکهای در ذهن تازه وارد برانگیخت و زان پس طریق رفع آنها را به‌وی آموخت. تعالیم سری باطنیه مورد مطالعه پنج درجه عالی قرار می‌گرفته. و فرمطیان را به‌سبب وجود این برنامه منظم و

۱- صلور ترجمه Emanation است که در متون اسماعیلی آمده ولی حامدیان فردوسی «امام‌اسود» را «بنیان» ترجمه کرده‌اند.

ملون «تعلیم» نوکشان، «تعلیمه» نیز می‌نامیدند.^۱

فرمطیه از لحاظ فلسفه با محفل فلسفی مشهور «اخوان الصفا» مربوط بود و طاند و نظرهای ایشان در فلسفه‌نارایی (در حدود ۲۵۷ تا ۸۳۳۹) و دیگر فلاسفه مؤثر بوده است. پیشتر از ترکیب دموکراتیک جماعت‌های فرمطی و برنامه‌ساوات اجتماعی ایشان (که با بردمندی جماعتی - یعنی جماعت صاحب برده - برده نه فرد - تلفیق شده بود) سخن گفتیم. ل. ماسینیون معتقد است که سازمان اصناف پیشورلن در ممالك آسیای مقدم و بخصوص ایران و آسیای میانه تحت تأثیر شدید فرمطیان به وجود آمد.

فرمطیان در مورد تشریفات ظاهری دینی و منوعیتها وقفه، یش از اسماعیلیه فاطمیه سهل‌انگار و مداراگر و آزادفکر بودند. اسماعیلیه فاطمیه تشریفات دینی و فقه را برای اعضای درجات پایین اجباری می‌شمردند ولی افراد درجات پایین فرمطی نیز هیچ‌گونه تشریفات را مراعات نمی‌کردند. بنا به گفته ناصر خسرو علوی در شهر لحسا مسجد جامع و به طور کلی مسجد وجود نداشت (جز مسجد کوچکی که مسلمانی سنی - به ظن قوی برای خود - ساخته بود). ساکنان شهر لحسا نمازهای روزانه را نمی‌گزاردند و محرمات دینی را مراعات نمی‌کردند. گوشت همه حیوانات حتی گربه و سگ را می‌فروختند و می‌خوردند. ولی مانع از برگزاری مراسم دینی سنیان و افراد دیگر مذاهب (تجار)، که عدد میان ایشان زندگی می‌کردند، نمی‌شدند و اینان به رسم خویش نماز می‌گزاردند. این خبر ناصر خسرو مربوط به اواسط قرن پنجم هجری است و نشان می‌دهد که تعصبات دینی تا حدی از محیط فرمطیان رخت بر بسته بوده و حال آنکه در فاصله قرن سوم و چهارم هجری برعکس یکی از صفات ویژه ایشان تعصبندید و عدم مدارا با پیروان مذاهب دیگر و علی‌الخصوص سنیان بوده است.

علم موفقیت قیام‌های فرمطیان و تغیب و ابتداء ایشان در عهد نخستین سلاطین غزنوی و اختلافات و منازعات داخلی، جماعت‌های ایشان را ضعیف کرد. به طوری که آ. آ. بلایاف خاطر نشان ساخته «مبارزه شدیدی که فرمطیان علیه خلافت و سنیان بعمل می‌آوردند هم از آغاز ویژگی و صورت يك نهفت منفی و فرقه‌ای را پدید آورد. بدین سبب فرمطیان که متعصبان آشتی ناپذیری بود و طاند لبه تیز سلاح خویش را نه تنها علیه خلافت سنیان و حکمرمایان آنان متوجه ساختند، بلکه برخد هر کسی که تعالیم ایشان را نمی‌پذیرفته و وارد سازمان ایشان نمی‌گشته نیز اقدام می‌کردند ... حملات دسته‌ای مسلح فرمطی به مردم بی‌سلاح و مسالمت‌کار شهری و روستایی با قتلها و غارتها و تجاوزات تمام شده است. فرمطیان هر کسی را که زننده مانده بود به اسارت می‌بردند و برده می‌ساختند و در بازارهای پر جوش و خروش خویش با

۱- شرح الهیات و فلسفه فرمطیان را در کتاب L. Massignon, "Karmates" بخوانید.

دیگر غنایم می‌فروختند.^۱ فرمطیان با به‌کار بستن این شیوه‌های مبارزه متدرجاً از نودهای بزرگ روستایان جدا و منفرد شدند. شاید علت اصلی فرو نشستن نهضت فرمطی نیز همین بوده. در عراق و ایران نفوذ فرمطیان تقریباً بالکل از میان رفت.

در عوض اسماعیلیه فاطمیه در قرن پنجم هجری، نفوذ خویش را به‌خارج از مرزهای خلافت فاطمی بسط دادند، و حتی انشعاب بزرگی که در فرقه و فرقه‌های و فرقه دروزبان، پیروان الدوزی یا ددوزی (یکی از همراهان خلیفه‌الحاکم فاطمی) از ایشان جدا شدند، موجب ضعیف شدن نگشت. ددوزها خلیفه‌الحاکم را به‌ناهنجارترین صورتی (یعنی «حلوله») خدا می‌شمردند. کانون اصلی ددوز در لبنان بوده و در ایران نفوذی نداشتند. ددوزان خلیفه‌المستعصر (از ۴۲۸ تا ۴۸۷ هـ حکومت کرد) خلافت فاطمی ظاهرأ در بحبوحه قدرت و عظمت سیاسی خویش بوده‌است. بدین‌سبب نفاذ کلام و اعتبار روحانی‌المستعصر نیز به‌عنوان امام در سطح عالی بود. داعیان مبارکه با مرکز تبلیغاتی اسماعیلیه در مصر مربوط بوده از آن مرکز وجوه دریافت می‌داشتند به‌اشاعه اسماعیلیت پرداخته، پیروانی در ایران به‌دست می‌آوردند. از تاریخ فتوحات سلجوقیان (۴۳۲ هـ) به‌بعد اسماعیلیان ایران می‌کوشیدند تا همه عناصر ناراضی از سلجوقیان را به‌سوی خویش جلب کنند. علی‌الخصوص که دودمان مذکور در حدود دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) به‌تدریج سوره همت گماشته و به‌واسطه با فاطمیان تماس و تصادم حاصل کرده بود. لذا اینکه نفوذ اسماعیلیه فاطمیه در ایران و عراق حرب تا چه حد شدت یافته بوده، از اینجا پیداست که در عراق عرب دوبار به‌منظور اعلام‌المستعصر به‌سمت خلیفه و امام و خطبه خواندن به‌نام او (به‌جای نام اتمام، خلیفه عباسی) کوشش به‌عمل آمد.^۲ شرح تحسین‌آمیزی که ناصر خسرو طوسی که در سال ۴۳۹ در قاهره بوده درباره دربار خلیفه فاطمی در سفرنامه خویش نقل کرده^۳ گواه بر تأثیر عظیمی است که قدرت امام و خلیفه مزبور در معاصران وی داشته است.

نخستین سلاطین سلجوقی که ایران را فتح کرده بودند سخت در منصب سنی تعصب می‌ورزیدند. و تعصب و ایفاء شیعیان و به‌ویژه هر دو شاخه اسماعیلیه ما جد زاهدالوصفی دوام داشت. در دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) حسن بن صباح حمیری از میان اسماعیلیان قد علم کرد. به‌روایتی خاندان وی از شاهان حمیری بود که پیش از اسلام در همین سلطنت داشتند. به‌روایت دیگر خانواده او از روستایان خراسان بود. پدر او از کوفه به‌مکه نقل مکان کرد و حسن در قم به‌دنيا آمد. سال تولد حسن معلوم نیست. وی نخست مانند پدر خویش

۱- ا. آ. بلخاف «دره‌های اسلامی» ص ۶۰. ۲- در سال ۵۴۲۸ در واسط در سال ۴۵۰ هـ در بغداد.

۳- ناصر خسرو - سفرنامه، ص ۵۴، ۵۵.

در منصب شیعه امامیه بود. وی را در جوانی، زمانی که شاگرد مدرسه بوده با یکی از داعیان اسماعیلی به نام امیر ضراب ملاقات دست داد و با وی بحثها می‌کرد و گرچه نخواست قانع شود، ولی مهلتاً پایه ایمانش متزلزل شد. زان پس حسن بن صباح با داعیان دیگر اسماعیلی - ابونجم ملقب به سراج و مؤمن و عبدالملک بن عطاش - نزد یک شد. عطاش مقام حجت داشت و در رأس همه سازمانهای مخفی اسماعیلیه در آذربایجان و عراق حجم قرار گرفته بود. مؤمن حسن بن صباح را به عضویت فرقه پذیرفت و ضمناً حسن علی‌الرسم سوگند وفاداری (بیعت) به امام و خطیبه فاطمی‌المستمر یاد کرد. در حدود سال ۴۶۸ هـ حسن وارد اصفهان شد و دو سال در آن شهر وظیفه معاونت ابن عطاش را به عهده داشت. و به دستور عطاش به قاهره سفر کرد و هجده ماه در پایتخت فاطمیان اقامت گزید. (از تاهستان سال ۴۷۱ هـ تا اول زمستان سال ۴۷۳ هـ)

در آن زمان دو گروه در دربار المستمر با یکدیگر در مبارزه بودند. گروهی می‌خواست فرزند ارشد المستمر، یعنی نزار، خلافت و امامت را به ارث برد و گروه دیگر طرفدار پسر دوم خلیفه، المستعلی، بود. گروه دوم تفوق حاصل کرد. و چون حسن بن صباح جانب نزار را گرفته بود گروه فاتح وی را مجبور به ترک مصر کرد.^۱ حسن در تاهستان سال ۴۷۴ هـ به اصفهان بازگشت و زان پس در یزد و کرمان و طبرستان و دامغان به نفع حق نزار نسبت به امامت، به تبلیغ و دعوت پرداخت و گویا در این باره اجازه محرمانه‌ای از المستمر دریافت داشته بود.

چون مستعلی جانشین و وارث امامت و خلافت اعلام شد، این عمل انشعاب و انشقاقی میان اسماعیلیه فاطمیه برانگیخت. و دو فرقه فرعی نزاریه و مستعلیه تشکیل شد. نزاریه در ایران و سرزمینهای شرقی اسلامی تفوق یافتند و مستعلیه در مصر و کشورهای غربی مسلمان. به طوری که غالباً در این موارد پیش می‌آید دعوی فقط بر سر مدعیان امامت محدود نشد، مستعلیه نماینده بخش محافظه‌کارتر اسماعیلیان بوده و نزاریه عناصر و مطالب نازمای وارد اصول و سازمان فرقه ساختند و تعالیم ایشان بدین سبب به نام «دعوت جدید» خوانده شد.

در سال ۴۸۳ هـ حسن بن صباح، اعتماد صاحب دلاخیر قابل وصول الموت^۲ (دکوههای البرز) را که شیعیای زیدی و میانبرو بوده جلب کرد و هر زمان مسلح خویش را وارد دلا

۱- رشیدالدین فضل الله «جامع التواریخ» - بخش تاریخ اسماعیلیه.

۲- «آله الموت» در بعضی منابع این کلمه «آشابه» متقابلاً ترجمه شده. ولی اینکه در یکی از نسخه‌های ایران

«آله الموت» به معنی «آشابه» باشد ثابت نشده. توجه دیگر که «الموت» در اصل «آله آموخت» باشد یعنی «آموزش متقابلاً» با جای که متقابلاً به معنی می‌آموزند، بیشتر به حقیقت نزدیک است. اسماعیلیه برای اینکه جمع اعتماد «الموت» به حساب حمل ۴۸۳ - یعنی سال ورود قلمه الموت به موت حسن صباح - می‌نمود اصحت قول‌الماوراء نداشتند.

ساخته ایشان به ناگهان صاحب مهمان نواز آن قلعه را مورد حمله قرار داده زنجیرش کردند. و در نتیجه دلالوت به جله مخر اسماعیله نزاریه یا نواسماعیلیان گشت. بدین طریق اساس دولت اسماعیلیان در ایران گنشته شد. و آن دولت از ۴۸۳ هـ تا ۶۵۲ هـ باقی و برپا بود. فعالیت نواسماعیلیان آنچنان شدید بود که در مدت کوتاهی، بهزور و یا به جله، بسیاری از دژها و قلاع استوار و شهرهای مستحکم نقاط کوهستانی ایران را به تصرف خویش درآوردند. گنشته دلالوت این دژها عبارت بودند از: بمون دژ، لبر، دیره، استوناوند، وشم کوه و غیره در کوههای البرز و گردکوه در نزدیکی دلمغان و طیس و نون و ترشیز و زوزن و خور و غیره در قهستان و شام دژ و خان لجان نزدیک اصفهان و کلات نبود و چند دژ دیگر در کوهستان فارس و کلات ناظر در خوزستان.

از فهرست بالا نیک پیداست که دولت نزاری واجد سرزمینی یکپارچه نبوده است. و تصرفات اصلی آن در نواحی کوهستانی البرز و کوهستان (قهستان) قرار داشته. این فرقه را عماد طاعی حسن بن صباح، به یاری شاگردان باهمت و جدی خویش یعنی رئیس مظفر وداعی - کیا بزرگه امید - که هر دو نقش فعال و نمایانی در تسخیر بسیاری از قلاع داشته اند، اداره می کرد. ولی رسماً در رأس نزاریان ایران داعی الدعاة ابن عطاش^۱ که مقر وی شادروز اصفهان بوده قرار داشت^۲. اسماعیلیان از این نقطه قلب دولت سلجوقیان را مورد تهدید قرار داده بودند. ابن عطاش جانشین امام «مستور» که خود از پسران نزار بوده شمرده می شد (نزار را مستلبان در سیاهچال مصر معنوم ساخته بودند). تصرف دژها با قیامهایی که در بسیاری از شهرهای ایران علیه سلجوقیان صورت می گرفته توأم بوده است.

در دهه دوم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نزاریان فعالیت عظیمی در سوره آغاز کردند و گاه به وسیله دعوت و تبلیغ و گاه به وسیله قیام منظور خویش را عملی می کردند. و ناگزیر بودند در آن واحد با فتوایهای سنی و صلیان که پس از نخستین لشکرکشی صلیبی (۱۰۹۶ م - تا ۱۰۹۹) در سوره و فلسطین مقرر شده بودند، مبارزه کنند. در دهه چهارم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) نزاریان در سوره ده دژ مستحکم را به تصرف خویش درآوردند. در اواسط قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) بنا به گفته رشیدالدین فضل الله، مورخ ایرانی، یش از يك صد قلعه مستحکم و دژ در ایران در تحت سلطه ایشان قرار داشت.

دولت طبعیت اجتماعی نزاریان و نهضت «دعوت جدیده» در ایران و در فاصله قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، به سبب قتل اخبار و اطلاعات متون و منابع

۱- پسر عبدالملک بن طائی، مسلم حسن صباح. ۲- احمد طائی داعی الدعاة بوده. - ۲.

موجود بسیار دشوار است. و. و. بارتولد عقیده دارد^۱ که نهفت نواساخیلی «مبارزه دلاها علیه شهرها بوده». این استاج که تا حدی مبهم و بر پایه استاجات مأخوذ از تاریخ اروپای غربی در قرنهای یازدهم و دوازدهم و سیزدهم مبتنی بوده (مبارزه شهرها که گرایش به خودمختاری داشتند علیه فتودالیهایی که در تصور مستحکم مستر بودند) بعدها توسط و. و. بارتولد دقیق تر بیان شد. بدین شرح: اسماخیلیت نوین «آخرین نبرد پهلوانی (chevalerie) ابران علیه دوران نوین پیروزمند» و «الحاق اشراف زمیندار به تودمهای روستایی علیه شهرها»^۲ بوده است. و. و. بارتولد که با اصول علمی و اجتماعی مترقی آشنا نبوده سازمان جامعه فتودالی را به نحوی بسیار مبهم در نظر مجسم می ساخته. از وحدت منافع زمینداران و روستاییان و مبارزه مشترک ایشان علیه شهرها به طور کلی نمی توان سخن گفت (وحدت در چه زمینه ای؟) مگر اینکه تصریح شود که سخن از مبارزه علیه کلام لایمهای مردم شهری در میان است^۳. نظر و. و. بارتولد تا حدی توسط آ. یو. یاکوبوسکی دقیق تر بیان شده است، به این شرح: نواساخیلیان نماینده دهقانان یعنی بزرگان زمیندار قدیمی ابران بودند که پس از فتوحات سلجوقیان بخشی از اراضی خویش را در تحت فشار فتودالیهای نورسیدهای که از بزرگان لشکری و صحرانشین ترکمن بودند از دست داده بودند^۴. ولی بعدها آ. یو. یاکوبوسکی از این نظر دفاع نکرد، زیرا معتقد شد که حل موضوع طبیعت اجتماعی نواساخیلیان هنوز زود است. اخیراً آ. بلیایف مجدداً نظر و. و. بارتولد و آ. یو. یاکوبوسکی را احیاء کرده. به عقیده او — آ. بلیایف اسماخیلیان در رأس مبارزه ضد فتودالی روستاییان قرار نگرفته، بلکه از آن مبارزه برای مقاصد خویش استفاده می کردند^۵.

آ. ا. برتلس نقلی به نظر بارتولد نوشته و بی پایه گی آن را ثابت کرده است^۶. در واقع تنها بنای نظر مزبور خبر منابع قدیمه است دایر بر اینکه اسماخیلیان نزاری صاحب قلاع مستحکم بوده و در جریان مبارزه گاه شهرها را ویران می ساختند. مؤلفان بعدی در حقیقت ددی و. و. بارتولد رفتند و فقط نظر او را اندکی دگرگونه تعمیر کردند. آ. ا. برتلس بهانهای گفتمانی این اثر و دیگر منابع به حق خاطر نشان ساخته که «قلاع مزبور ملك قدیمی داعیان اسماخیلی نبوده. و چنانکه از متون بر می آید دعوات دلاها را به جبهه با هنوز تصرف کردند»^۷. به عبارت دیگر «صاحبان اسماخیلی قلاع» (داعیان) به هیچ وجه از دهقانان قدیمی

۱- از آن جمله دوائر ایهام می کشد. «پهلوانی (chevalerie) و زندگی شهری در عهد ساسانیان و اسلام» هم از او. «در تاریخ هفتای روستایی در ایران». ۲- و. و. بارتولد در تاریخ هفتای روستایی در ایران» می ۶۱. ۳- ما در این باره در مقاله ای تحت عنوان «زندگی شهری در دولت حاکوبیان» (تاریخشناسی شوروی) مجله ۵، ۱۹۴۸، می ۱۰۸ سخن گفته ایم. ۴- آ. یو. یاکوبوسکی «جامعه فتودالی آسیای میانه و بازرگانی آن با اندکای شرقی از قرن دوم تا پانزدهم میلادی»، اسناد مربوط به تاریخ ازبکستان و تاجیکستان و ترکستان شوروی، بخش ۱، لنینگراد ۱۹۳۳، می ۲۳-۲۵. ۵- آ. ا. بلیایف «تاریخهای اسلامی» می ۷۰-۷۲. ۶- آ. ا. برتلس «تاریخ خسرو و اسماخیلیان» می ۱۴۲-۱۴۷. ۷- صابا، می ۱۴۴.

ایرانی (با به قول و. و. بارتولد «پهلوان» *chevalier*) نبوده، بلکه کسانی بودند که «دهقانان» را از قلاع بیرون رانده و برخی از ایشان را نابود کردند. بعد آ. ا. برتس به حق خاطر نشان کرده، که «لرتداد» نواسماعیلی نه تنها در محیط روستایان انتشار و رواج یافت (روستایانی که شاید هنوز ممکن بود آلت دست «دهقانان» شوند) بلکه «میان مردم شهری و قشرهای پایین ایشان» نیز شایع شد.^۱ به آنچه گفته شد این نکته را می‌افزایم که نواسماعیلیان علیه شهرها مبارزه نمی‌کرده بلکه بر ضد دولت سلجوقی نبرد می‌کردند. در جریان مبارزه مسلحانه بعضی از شهرها (که پادگانهای سلجوقی در آنها مستقر بودند) سخت‌زبان دیدند ولی اسماعیلیان هرگز نابودی و ویرانی شهرها را هدف و بژه خویش قرار نداده بودند.

در نظر ما زمان حل این مشکل هنوز فرا نرسیده و قطع فرضیه زیر را که می‌توان مبنای مطالعه قرار داد پیشنهاد می‌کنیم. نهضت نواسماعیلیان در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی (پنجم هجری) و نیمه اول قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به طور کلی نهضت روستایان و قشرهای پایین شهری بوده. این نهضت ماهیتاً قیامی عام بوده علیه دولت فتوحانی (در آن دوره دولت سلجوقی) و بزرگان خودال احم از دهقانان و نورسیدگان سلجوقی، ولی پس از آنکه نواسماعیلیان قلاع و قصور و بلاد مستحکم بسیار را متصرف شدند (در قهستان - کوهستان) و اراضی لرلوان به دست آوردند، سران ایشان (داعیان) به ناچار می‌بایست خود به خودالهای تازه‌ای تبدیل یابند. و از اواسط قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) در میان نواسماعیلیان مبارزه دو گروه آشکارا مشهود است، که یکی از آن دو مظاهر آنما بنده عامه فرقه بوده و گروه دیگری مدافع منافع نو فتوحانان اسماعیلی. ل. و. اسنروپوا (از دانشگاه دولتی لنینگراد)^۲ موضوع را از نظرگاه فوق مورد مطالعه قرار داده است. این نکته هم به آنچه مذکور افتاد باید افزوده شود که در فاصله قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) بسیاری از داعیان اسماعیلی از میان پیشووران برخاسته بودند. اسامه بن منفذ خودال عرب سوری در خاطرات خویش اسماعیلیان نزاری را روستایی و نداف (حلاج، پیغمبر) می‌نامد.

در زمان سلطان برکبارق سلجوقی (از ۴۸۷ تا ۴۹۸ ه. حکومت کرد) در سال ۵۴۹۰ ه. قتل عام اسماعیلیان نیشابور صورت گرفت و در سال ۵۴۹۵ ه. در بسیاری دیگر شهرهای ایران کشتار ایشان وقوع یافت.

سلطان محمد سلجوقی (از ۴۹۹ تا ۵۱۲ ه. حکومت کرد) اسماعیلیان را خطرناکترین دشمن دولت و امپراطوری خویش می‌دانست و با تمام نیرو می‌کوشید تا قیام ایشان را خاموش کند. در سال ۵۵۰۰ ه. شاهد اصفهان را که در دست ایشان بود مسخر ساخت و در آنجا

احمد بن عطاش «داعی الدعاء» اسماعیلی به دست وی افتاد. «داعی الدعاء» را مورد تسخر عامه قرار دادند و مصلوب و تیرباران کردند. جنازه او هفت روز بر تار بود. پس از آن لشکریان سلجوقی هشت سال سرگرم غارت و ویران کردن پیرامون دژ الموت بودند و چند قلعه اسماعیلیان را تسخیر کرده سرانجام بمحاصره الموت پرداختند. اسماعیلیان الموت نزدیک بود که بر اثر گرسنگی و لحطی ناگزیر تسلیم شوند که خبر مرگ سلطان محمد رسید. لشکریان سلطان به محض استحضار از درگشت وی جنگهای خانگی و دودمانی را پیشینی نموده پی درنگ ترك محاصره قلعه کردند. با این وصف تخب و آزاد اسماعیلیان در قلمرو سلجوقیان، در خارج از حدود متصرفات آن فرقه - دوام داشت. در سال ۵۰۷ ه. در حلب و در سال ۵۱۸ ه. در آمد به قتل عام ایشان دست زدند و هفت هزار اسماعیلی هلاک شد. ولی متصرفات اسماعیلیان از آن زمان تا هجوم مغول در معرض خطری واقع نشد. حسن بن صباح که هم در آن زمان در میان نزاریان نقش رهبری را داشته پس از مرگ ابن عطاش رسماً نیز با عنوان «داعی الدعاء» در رأس ایشان قرار گرفت. پس از مرگ حسن (۵۱۸ ه) کیا بزرگ امید که مردی جدی و صاحب همت بود جانشین وی گردید. و پس از درگشت کیا بزرگ امید مقام «داعی الدعاء» در خانولاه او موروثی شد. نزاریان پاسخ تعقیب و ابتلاء پیروان خویش را با قتل رجال سیاسی مخالف خود می دادند.^۱

اکنون می پردازیم به تعالیم و سازمان نزاریان (نواسماعیلیان). نزاریان تعداد قواعد «ظاهری» را که برای پیروان درجات پایین فرقه اجباری بوده تقلیل دادند. نزاریان در تحت تأثیر عرفان صوفیگری - که اسماعیلیان متقدم بالکل از آن یخبر بودند - قرار گرفتند. نفوذ تصوف در آثار شاعر و فیلسوف بزرگ اسماعیلی ایرانی ناصر خسرو علوی (۴۹۸ تا ۵۸۲ ه) نیز بسیار محسوس است.

امامی که البته از احباب نزار بوده، یثوا و رئیس فرقه شناخته می شده است. ولی از آنجایی که پس از نزار، همه امامان، «مستور» بودند و محل اقامت و نام ایشان برای عامه مؤمنان مجهول بوده، «ریاست و یثوایی» ایشان نیز صرفاً اسمی بوده و خود ایشان نیز به موجودات الهانه ای مبدل شده بودند. یثوای واقعی فرقه همان «داعی الدعاء» بود که جانشین امام «مستور» شمرده می شد و در دژ الموت نشسته بود. سومین داعی الدعائی که پس از حسن ابن صباح به این مقام رسید و حسن دوم، ابن محمد بن کیا بزرگ امید نامیده می شد (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ ه حکومت کرد) اعلام داشت که گویی جد او کیا بزرگ امید خود از اخلاف نزار بوده (و حال آنکه خود کیا بزرگ امید چنین نسی را برای خویش قائل نبوده). بنابر این

حسن لقب امام بنمود گذارد و این مقام بهی حق می‌داد از اعضای فرقه طلب کند که همان اطاعتی را که می‌بایست در مقابل عقل کل ملحوظ دارند در برابر او نیز مراعات نمایند.

سلسله مراتب نزاریان از پایان قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم هجری (از بالا به پایین) به شرح زیر بوده است: «امام»، «داعی‌الدعاه»، «داعی‌الاکبر»، «داعی»، «درفیقه»، «لاصقه» (عربی که معنی لغوی آن «وابسته» است)، «فنائی». اعضای دودجۀ پایین قطب‌الاحکام و قواعد و ظاهری فرقه اطلاع داشتند و می‌بایست کورکورانه از مقامات بالاتر فرقه اطاعت کنند. عضو دوجۀ دوم - یعنی «لاصقه» - می‌بایست با امام بیعت کند، یعنی سرگدیاد کند عضو دوجۀ سوم یا «درفیقه» تا حدی بر بعضی از اسرار «باطنی» فرقه واقف و از آنها مطلع می‌گشت. این سه دجه مراتب پایین شمرده می‌شدند. عضو دوجۀ چهارم یا «داعی» کاملاً به تعالیم «باطنی» اسامیلت آشنا می‌شد. اعضای سه دجۀ عالی - یعنی «داعی»، «داعی‌الاکبر» و «داعی‌الدعاه» - سران برگزیده فرقه و اشراف حاکمه آن شمرده می‌شدند. و برای ایشان مراعات تعالیم «ظاهری» (نمازگزاردن و اجرای تشریفات دینی) و موازین حقوقی و مراعات اخلاقیات ابتدایی اجباری محسوب نمی‌شد. بدیهی است که دجۀ عالی یعنی «امامت» برای هیچ کس جز اقطاب علی (ع) و نزار (و از سال ۵۵۰ هـ. برای اخلاف کیا بزرگ امید که رسماً از اقطاب نزار شناخته شده بودند) قابل وصول نبوده. عامه افراد فرقه علی‌الرسم بالاتر از دجۀ اول و دوم ارتقا نمی‌یافتند.

گرچه اعضای درجات پایین که بیشتر روستایی و پیشور بودند به هیچ وجه از تعالیم «باطنی» فرقه اطلاع نداشتند، ولی درباره وجود آن چیزهایی شنیده و امیدوار بودند که روزی از آن اسرار و با راز رازها خبر یابند و به شناخت کامل عالم کاینات نایل آیند. جنابیت و گبرایی اسرار و انتظامات شدید و ایمان به قدرت بی‌حد و حصر پیشوای فرقه (نه تنها از لحاظ عالم مادی بلکه عالم روحانی نیز) و سرانجام انتظار «روز قیامت» که با ظهور «القائم المهدی» مربوط بوده و انتظار نعمات و خوشبهای بهشت همه آنها برای جوانانی که وارد صفوف فدائیان می‌شدند بسیار جالب توجه بود. این فدائیان جوانان صاحب اراده و باهمنی بودند که با روح تعصب و نفرت نسبت به دشمنان فرقه و اطاعت نامحدود اعضاء مافوق آن، پرورش یافته بودند. از میان این فدائیان نیروی پیشها و قاتلان دشمنان نزاریان و جاسوسان و منهایان برگزیده می‌شدند. این جوانان از میان توده فدائیان برجین می‌شدند و از طرف مربیان در معرض آزمایش قرار می‌گرفتند و زن پس هنر نهفتن کاردی و اسرار را به ایشان تعلیم می‌دادند و به تحمل محرومیتها خوگرشان می‌کردند و به کاربردن اسلحه را می‌آموختند و گاه نیز زبانهای گوناگون را یادشان می‌دادند.

فدائیان نزاری به فرمان رئیس‌انخویش، رجال سیاسی و دشمنان فعال نزاریان را می‌کشتند. عمل این قتلها همیشه سیاسی بوده و مردمی را که دارای معتقدات دینی مختلف بودند به قتل می-

رساندند: مثلاً مسلمانان سنی و شیعیان امامیه و صلیان‌میحی (در سوره) و اسماعیلیه منتعلی‌ها در مصر. اگر کسی از خودی‌ها هم‌مقتون بختیانت می‌شد کشته می‌شد. جوانانی که برای اجرای احکام قتل گیل می‌گشتند علی‌الماده خود نیز کشته می‌شدند. ایشان با این وصف ایمان راسخ داشتند که «لنکاری» ایشان در راه ایمان و اعتقاد، در بهشت و بهای‌های مصفا و کاسخانی با حوریهان زیبا و همه لذایذ را به‌رویشان می‌گشاید. فنانیان که از عوام فرقه بودند نمی‌دانستند که تعالیم باطنی فرقه اسماعیلی بهشت را ابهامی از علم و لذایذ صرفاً روحانی می‌داند. البته شور و حرارت تروریه‌های فطائی بك انگیزه طبقاتی دیگر نیز داشت، و آن تفرو کینه‌ای بود که فرزندان روستایان و پشوران نسبت بملوک و بزرگان و نروانگران و نرومنان داشت. میان مسلمانان و میحیان عقیده استواری رایج بود که گویا سران اسماعیلی برای آماده کردن جوانان فطائی، آنان را با حبش نخدیر می‌کنند^۱ تا رؤیای بهشت را در مخیله او برانگیزند و اراده‌اش را برای اجرای عمل قتل محکم سازند. ظاهراً این افسانه‌ای بیش نیست.

با این وصف شاید همین افسانه بهانه‌ای شد که نزاریان ایران و سوره را در قرن ششم و هفتم هجری «حشاشین» بنامند. در ممالك اسلامی این لقب را هم در اصطلاح عوام و هم در کتب و نالیفات به کار می‌بردند (از آن جمله دو مورخ ایرانی: رشیدالدین و حمدافه مستوفی قزوینی آن را به کار برده‌اند)^۲. این اصطلاح به واسطه صلیان به صورت آسان «assassins» و بعضی قائل وارد زبانهای ایتالیایی و فرانسوی گشت. محققان توجیهات دیگری نیز برای منشأ کلمه آسان پیشنهاد کرده‌اند و از آن جمله کلمه «حشون» است (بمعنی پیروان حسن صباح). در ایران نزاریان را «باطنه» و «بواطنه» نیز می‌خواندند ولی بیشتر «ملحد» شان (عربی، جمع آن «ملاحده») می‌نامیدند. کلمه «ملحد» بمعنی «مرتد» است، ولی تقریباً منحصر به نسبت به همه شاخه‌های اسماعیلیه بوده. برعکس کلمه «رافضی» که آن هم به تقریب همان مفهوم «مرتد» را داشت (۲۵۸)، تقریباً فقط در مورد شیعیان میان‌مروء یعنی زیدیه و امامیه استعمال می‌شده.

قطهای سیاسی از لوازم تعالیم نزاریه حشیشه نبوده. گذشته از این تروریزم و قتل مخالفان را حسن صباح ابداع نکرده بود و پیش از وی نیز اسماعیلیه ایران باین کار دست می‌زدند. ظاهراً تروریزم و قتل مخالفان وسیله مبارزه علیه تعقیبات و ایذاء و شکجه و کشتاری بوده که از طرف سلجوقیان و دیگر امرا و سلاطین مخالف نزاریان بر ضد ایشان اعمال می‌شده. ولی از زمان حسن صباح ترور و قتل نفس از طرف نزاریان به‌میزان وسیعی به کار بسته شد.

۱- حبش (باشک) مصری است که از نوعی کف (شامشاه) گرفته می‌شود. دربارهٔ به‌حبش رجوع خود به Cl. Huart. Beng. El. T.I. در فرهای پنجم و ششم هجری هنوز در ایران از حبش چنان اطلاعی نداشتند و این مصر را همچون حبش می‌نامیدند و مصری از آن آگاه بودند. — در بعضی تاریخ اسماعیلیه جامع التواریخ و عهدی و تاریخ گزیده حمدافه مستوفی قزوینی چنین چیزی دیده نشده. مؤلف خاطره‌ای به چاپ و شماره صفحه ۱۵۵ در دست دارد نکرده. معلوم نیست این خبر را از کجا آورده — ۲.

یکی از نخستین کسانی که پس از تصرف قلعه الموت به دست حسن صباح، نزاربان خد همانا وزیر شهیر ایرانی سلجوقیان، نظام‌الملک، بود که کتاب «سیاستنامه» به وی نسبت داده می‌شود. نظام‌الملک در سفر سلطان ملکشاه (از ۴۶۵ تا ۴۸۵ حکومت کرد) همراه وی بود و در منزلگاهی نزدیک نهاوند شبانه خواست به خیمه زوجه خود رود. جوانی دلبسی که به ظاهر می‌خواست عریضه‌ای تقدیم کند وزیر را متوقف ساخت و ناگهان کاردی بهمد کرد و ضربهای مهلك بر او وارد آورد (۱۰ رمضان سال ۴۸۵ هـ). این شیوه عمل برای فدائیان هادی بود. فخرالملک پسر نظام‌الملک نیز، که به وزارت رسیده بود به کین‌خواهی خون‌عدای از اسماعیلیه به همین منوال مقتول گردید (۵۰۵ هـ). فدائیان غالباً پس از اجرای قتل نام‌پشورای نزاربان را به زبان می‌آوردند.

در بخش دوم جامع‌التواریخ رشیدی (آغاز قرن هشتم هجری) در فصل مربوط به تاریخ اسماعیلیان الموت سه فهرست منقول است و اسامی مقتولان را به دست اسماعیلیان در عهد حسن صباح و کبایزرگملید و فرزند او محمد اول، یعنی در فاصله سالهای ۴۸۵ و ۵۵۸ هـ به دست می‌دهد. اسامی فدائیان و رفیقانی که به این قتلها دست یازیدند نیز در فهرستهای مزبور آمده است.^۱ این فهرستها از یکی از متون نزاری تحت عنوان «سرگشت سیدناه» که به دست مان‌رسیده و مورد استفاده رشیدالدین واقع شده، مأخوذ است.

در فهرستهای مقتولین (مجموعاً ۷۵ نفر) اسامی ۸ سلطان و خلیفه و اتابک (و از آن جمله خلیفه فاطمی و امام مستطیان الأمر، و خلقای طبای منشد و پسر و جانشین او رشید و داود نتیجه ملکشاه و سلطان عراق) و ۶ وزیر و ۱۷ امیر و والی (حکام نواحی) و عرئیس (سران شهر) و ۱۳ قاضی و مفتی نواحی مختلف (لزوین و همدان و اصفهان و ری و کرمان و گرگان و کوهستان و تبریز و قزلباش) و سران فرق منعی مانند «مقیم» (پیشوای کرامیه) (د نیشابور) و اسامی زبده طبرستان، و دهباریان و مأموران عالی مقام و دانشمندان و سادات و همچنین چند تن از نزاربان که به فرقه خود خیانت ورزیده بودند (و میان ایشان یکی از داعیان

۱- در چهارمین فصل از (jami at - tawarikh . part of Ismaili History) ص ۱۳۲-۱۳۷ ۱۳۲-۱۳۳، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۵۱-۱۵۲ وضع اجتماعی تقریباً همه مقتولین در این فهرستها دیده شد ولی در باره موالع اجتماعی قاتلان ایمان معنی نرفته است، مگر در موارد نادر. مثلاً از حسن سراج (دو بار در صفحه ۱۳۶ و ۱۳۷) یاد شده و حسن سراج (ص ۱۳۶) و مصطفی‌شاه (شاه پره‌دگان و یادمان، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) و سراجیام «غلام‌دوسی» که ابو الفتح دهستانی وزیر سلطان برکات‌الدین طبریزی را در ۴۰۰ هـ به قتل رسانید «غلام دوسی» در ایران ممکن است یکی از هزاران اسیران دوسی بوده، که در کان لجهال (که در منابع دوسی به نام «پالوسی» از آنان یاد شده) به هنگام دستبرد های سوش به دروسه کید گرفته و با خود برده بوده و زن پسر از طریق بنادر کریمه و بر دم‌رودان در کناره های کید آسیای منظم به عرض فروخته می‌گذاشتند. «غلام دوسی» یاد شده احتمالاً در طلبگاه به نزد ارادبان الموت گرفته و به نام ایمان را پذیرفته بود. پسرش بهر محققاً پالاراده و به اسمیل خود دهبانه عالی و قابل را پذیرفته بوده. در لاجورد نامه (فصل ۲۳) نیز از غلامان دوسی که در قرن پنجم در ایران وجود داشته یاد شده است.

پیشین نیز دیده می‌شود) ذکر شده است. تقریباً همه اشخاصی که نامشان در فهرستها آمده از سران لشکری و مأموران عالی مقام، یا روحانیان بلند پایه بوده‌اند. این فهرستها کامل نیستند؛ مثلاً اسامی قربانیان بعثی نزاریان و از آنجمله مارکی کونراد موفرا، پیشوای صلیبان سوریه (مقتول به سال ۱۱۹۲ م) و غیره در فهرست نیامده. از فهارس رشیدالدین یداست که گاه قاتل واحدی مرتکب ۲-۳ قتل می‌شده و بنا بر این پس از قتل اولی موفق به فرار شعله‌لاکش نکرده بودند. گاه که قتل دشوار در پیش برده سه یا چهار فدائی و رفیق، با حتی عده‌ای بیشتر مأمور آن می‌شدند. مثلاً قتل خلیفه آمر فاطمی، پسر مستعلی، در سال ۵۲۵ هـ. در قاهره به دست ۷ رفیق، و قتل مسرشد خلیفه عباسی در سال ۵۳۰ هـ نزدیک سراغه توسط ۱۴ تن از رفیقان صورت گرفت.

علی‌الرسم این قتلها به‌خونخواهی نزاریانی که زنده سوزانده و با اعدام شده بودند، با تزیینات و اینایی که علیه ایشان افعال می‌گردیده وقوع می‌یافته. ولی باید در نظر داشت که قتلهای انفرادی شیوه مبارزه اصلی نزاریان محسوب نمی‌شده. و تبلیغات و مبارزه ملحانه عام (قیام عام یا جنگ) در درجه اول اهمیت قرار داشته.

سران نزاری چون به‌ناضی و سیمی دست بافتند خود به‌تودال مبدل شدند. از نیمه دوم قرن ششم هجری دو گروه در میان نزاریان پدید آمد: یکی از آنها، ظاهراً، نماینده اشراق‌فرقه بوده و گروه دیگر نماینده قشرهای پایین آن. حسن دوم بن محمد بن کیا یزرگ ابد (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ هـ حکومت کرد) سومین کسی که بعد از حسن صباح زمام امور را به‌دست گرفته بود کوشید تا بر گروه اخیرالذکر نکیه کند. حسن دوم در سال ۵۶۰ هـ خود را خلف علی و فاطمه و محمد ابن اسماعیل و المستمر و نزار اعلام کرده و بنا بر این درجه «معصومیت» برای خویشان قائل شد و آغاز عصر جدید-یعنی پایان دنیا و «قیامت» و به عبارت دیگر «ستاخیز» را اعلام کرد. بنا به تعالیم اسماعیلیان فقط ایشان برای زندگی نوین «در بهشت روحانی» برخاسته و تعالیم «ظاهری» و نمازها و تشریفات و احکام شریعت از آن زمان برای عامه مؤمنان به آن منطبق غیر واجب شد. این عمل در واقع اعلام تساوی سران فرقه با افراد درجات پایین بوده است. حسن دوم پس از یک سال و نیم، محتملاً به‌تلقین سران فرقه، در قلعه لبر به‌دست برادر زن خود کشته شد. برادر زن وی فتودال توانگری از بازماندگان آل بویه و شیعه‌ای می‌اندر بوده است. محمدر دوم، پسر حسن دوم، به‌خونخواهی پند همه افراد خانواده قاتل را از دم تیغ گذراند. وی خط مشی پدر را تعقیب کرد و در نتیجه اعضای جدید بسیاری از میان قشرهای پایین خلق به صفوف فرقه وی پیوستند.

در آن هنگام سران فرقه که ثروت و زمین به‌هم زده و به فتودال مبدل شده بودند، از شور و حرارت و فعالیت اعضای هادی آن بی‌مناک شدند. سران مزبور می‌خواستند اراضی و

قلاع و امتیازات را برای خویش حفظ و مسلک کند. و بدین سبب تعالیم مربوط به نزدیکی «آخر الزمان» باب آنان نبود. اشراف نزاری در آن روزگاران می کوشیدند با قوای سنی ایران نزدیک شوند و نوه مردم را مهار کنند. حسن سوم، فرزند و جانشین محمد دوم، مبین این روحیه بوده است و به بهانه «بازگشت به صدد اسلام و زمان پیامبر» تعالیم «ظاهری» و اجرای احکام شریعت و نمازهای مقرر و روزه را مجدداً واجب اعلام کرد. وی ساجد را احیا نمود و رسم نماز جماعت و ایراد خطبه را که از دیرباز متروک شده بود تجدید کرد. حسن سوم به بیان تقرب جنت و امر کرد تا نام خلیفه عباسی الناصر را در خطبه بیاورند. و مادر خود را به زیارت مکه گسیل داشت. بنیان بر اثر این اعمال وی به لقب «نومسلمان» دادند.^۱

در زمان حسن سوم مبارزه داخلی در لرقه مزبور به صورت بسیار حادی درآمد. حسن سوم را در سال ۵۶۱۷ ه. زهر خوردانند. و پس از مرگ او تعالیم اسماعیلی مجدداً احیا شد. محمد سوم فرزند و جانشین وی سلطنت می کرد نه حکومت. در کاخ خویش در بهروی خود بسته بود. و هر دو گروه رقب می کوشیدند از طرف او و به نام او عمل کنند. سران اشراف ملک فرقه که می خواست قلاع و اراضی را از دست نهند آماده فرمانبرداری از فاتحان مغول بودند. اما افراد عادی فرقه از «جهاد» با مغولان طرفداری می کردند. محمد سوم در حالت متنی مقتول شد. فرزند او خورشاه برای اجرای خوار ساختن مغولان فایز (مؤسس دولت و بزرگ مغول در ایران) و نوه چنگیز خان موافقت کرد طوق اطاعت برگردن نهد و قلاع را ویران سازد و کلیسای نصیر و گنجینه ها را تسلیم کند ولی به سبب مقاومت افراد عادی فرقه نتوانست همین مواعید را مجری سازد. سرانجام هلاکو خان الموت را محاصره و سخر کرد. به خورشاه تأمین جانی داده شد و وی به اردوگاه هلاکو خان رفت (۵۶۵۷ ه). هلاکو خان خورشاه را به مغولستان، نزد خان بزرگ منکوقساآن (برادر خویش) اعزام کرد و منکو فرمود که خورشاه را به قتل رساند. افراد عادی فرقه نزاری مبارزه را دنبال کردند. قلعه گردکوه سه سال پایداری کرد و قلاع و قصور مستحکم قهستان فقط در طی بیست سال به تدریج فرمانبرداری و سخر گشتند. ولی پیروان فرقه لااقل تا اواسط قرن نهم هجری در قهستان باقی ماندند.

اکنون اسماعیلیه نزاری (نوا اسماعیلیان) فقط در سوریه (در ناحیه مصیبه) و در حدود چند هزار نفر در عمان و در برخی نقاط ایران (در ناحیه کوهستانی محلات نزدیک قسم) و شمال افغانستان باقی مانده اند. تقریباً همه ساکنان بدخشان (در شمال شرقی افغانستان کنونی) نزاریان هستند تا دهه چهارم قرن بیستم همه مردم برخی از نواحی شرقی تاجیکستان شوروی و اهالی پامیر (که اکنون ناحیه خود مختار بدخشان نامیده می شود) نزاری بودند.

کنون اصلی نزاریان به هندوستان منتقل شد. و مهاجرت ایشان به آن سرزمین از قرن سیزدهم میلادی آغاز گشت و به ویژه از قرن شانزدهم تا نوزدهم میلادی شدت یافت. رئیس ایشان که مقام خویش را عادتاً به ارث صاحب می‌شود و لقب آفاخان دارد در نزدیکی شهر بمبئی زندگی می‌کند. آفاخان اول در سال ۱۸۳۸ م. از ایران (ناحیه محلات) به هندوستان مهاجرت کرد. دودمان آفاخانها از اعقاب کیا بزرگ امید شمرده می‌شوند (و بنا بر این طبق افسانه موجود از طریق خاندان فاطمه اصلشان به علی (ع) و فاطمه (ع) می‌رسد). نزاریان آفاخان کونی (کریم) را (از سال ۱۹۵۷ م) چهل و هشتمین امام بعد از علی (ع) می‌دانند. کریم آفاخان زمینداری ملبور است. همه نزاریان باید عشر در آمد خویش را به او بپردازند. از ستاد او اکنون نیز داعیان و مبلغانی به طرف اعزام می‌شوند و ایشان هم اکنون در افریقا دارای تبلیغات شدید و پر دامنه‌اند. جماعت‌های نزاری تا دریاچه نانگانیکا بسط و توسعه یافته‌اند. در هندوستان بیش از ۲۵۰ هزار نفر نزاری زندگی می‌کنند.

اکنون مستطیان در بن و هندوستان وجود دارند و ایشان به تدریج از مصر و یمن، از اوایل قرن یازدهم میلادی، به کشور اخیرالذکر مهاجرت کرده‌اند. در هندوستان (گجرات) بیش از ۱۵۰ هزار نفر متعلیه اقامت دارند. ایشان را در آنجا «بهارا» یعنی «بازرگانان» می‌نامند (از کلمه *Vohoru* که در زبان گجراتی بمعنی «تجارت» است) و این خود معرف ترکیب اجتماعی این فرقه در این ایام است.

هر دو شاخه اسماعیلیه امروزی بدل به فرقه‌های سالتجویی شده‌اند و هیچ وجه مشترک و رابطی با نهضت‌های دموکراتیک و ضد استعماری کونی ندارند. محمد شاه آفاخان چهل و هفتمین امام نزاری که اخیراً درگذشت (۱۸۷۷ - ۱۹۵۷ م) در انگلستان تحصیل کرده بود. وی خدمات بزرگی به حکومت و مقامات انگلیسی در هندوستان کرد و از طرف ایشان به لقب «سر» ملقب گشت.

فرق غلات شیعه بسیارند. همه ایشان به «حلول» و «تاسخ»^۱ و همچنین تقسیم مؤمنان به خواص و عوام (به نام‌های مختلف) معتقدند و تشریفات دینی اسلامی و مراعات ممنوعیتها و حضور در مسجد دارد و نفی می‌کنند. غلات شیعه در عوض و به جای تشریفات مزبور از خود تشریفاتی ابداع و ایجاد کرده‌اند (که در فرقه‌های مختلف متفاوت است). و دیگر اینکه ایشان اصل «تقیه» و احتیای مذهب خویش و استار عقیده را قبول کرده‌اند. غلات شیعه از نرس تعقیب عادتاً خویشان را سنی یا (در زمان صفویه) شیعه بیانند و معرفی می‌کردند. گاه نیز صورت ظاهر جرگه‌های اخوت صوفیان همچون پرده استاری مورد استفاده ایشان قرار می‌گرفته و خود

را به آن محافل متب می‌نمودند. در اینجا فقط به شرح بعضی از «غلات» - یعنی آنهایی که در ایران وجود داشته‌اند - می‌پردازیم.

یکی از فرق «غلات» دوران متقدم، فرقه‌خطایه است که به‌نام ابوالخطاب محمدالاسدی مسمی گشت است. وی به‌امام ششم شیعیان، امام جعفر صادق (ع) نزدیک بود. و چون ابوالخطاب برای امام مزبور مقام الوهیت قائل شد امام جعفر صادق وی را از نزد خود راند. آنگاه ابوالخطاب فرقه و بزمای تأسیس کرد و خویشانش را مظهر خطابند خواند. به گفته ابو محمد (ص) صفت و شایستگی پیامبری خویش را به‌علی (ع) داده و [به اعتقاد او] گویا امام جعفر صادق شایستگی خود را به ابوالخطاب خویش کرده است. وی منکر وراثت علویان در مورد امامت بوده و می‌گفته که امامت علی (ع) و دیگران به‌سبب شایستگی روحانی ایشان بوده نه وراثت تنی و پیامبران و اله مظهر الهی است. ابوالخطاب و پیروان وی با سنگ و کارد علیه لشکریان امیر کوفه وارد نبرد شدند، و بدیهی است که شکست و متفرق گشتند. ابوالخطاب دستگیر شد و شمع آجینش کردند و زان پس جنازه‌اش را آتش زدند و سرش را به بغداد فرستادند (۱۳۹) یا (۵۱۴۳). فرقه خطایه کماکان پس از مرگ وی وجود داشته و چیزی نگذشت که در عراق و ایران و یمن پیروان آن به‌یش از ۱۰۰ هزار تن بالغ گردید. اعضای این فرقه فقط پیروان منصب خویش را بر حق می‌دانست و مانند خوارج، به‌ضغامت قیام می‌نمودند و زنان و کودکان دیگران را بر حسانه معلوم می‌کردند. این فرقه در قرنهای ششم و هفتم هجری هنوز وجود داشته.

فرقه ددوزان که در ربع اول قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از اسماعیلیه منشعب شد، خلیفه فاطمی حاکم را خطای تعالی دانست، و عقل کل و نفس کل را صدورات «حاکم» - خدا، می‌شمرد، و به تعالیم اسماعیلی خیانت کرده به‌صورت فرقه طبیحه از نوع «غلات» بد آمد، و در واقع دین مثل الفاطمی ابداع کرد. چون فرقه ددوز هرگز نفوذ قابل ملاحظه‌ای در ایران نداشت و بعدها در لبنان محدود گردیدند در اینجا از آن سخن نخواهیم گفت.

درباره فرقه «نصیری» (انصاریه، علویه) که منسوب به ابن نصیر بوده و در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از شیعه امامیه منشعب شده، باید همین نکته را تکرار کرد. نصیری به‌علا در شمال غربی سوریه متکثر گشتند. تعالیم نصیری عبارت است از الفاظ عناصر شبه و مسیحیت و معتقدات مردم زمان پیش از اسلام. به عقیده ایشان خدا احدی است مرکب از سه لایه‌جری به اسمی «معنی» و «اسم» و «باب»، این تثلیث به نوبت در وجود انبیاء مجسم و منجلی گشت. آخرین تجسم با پایه‌گذاری اسلام مصادف شد و آن احد سه‌گانه لایه‌جری در وجود علی (ع) و محمد (ص) و سلمان فارسی تجسم یافت. به‌دین سبب تثلیث مزبور با ترکیب حروف «عس» معرفی می‌شود (که ع. م. س. حروف اول اسمی ایشان است). نصیری تاریخ را قبول ندارند. نصیری نیز مانند ددوز که به دو دسته «روحانی» متقسم می‌گردیدند،

بعد طبعه تقسیم می‌شوند: یکی «عامه» و دیگری برگزیدگان یا «خاصه». «خاصه» از خود کتب مقلسی دارند و مضمون آنها را تأویل می‌کند و برای عامه مکشوف نمی‌سازند. مراسم مذهبی را امامان شبانه بر بلندیا دبقاعی که «قبه» نامیده می‌شوند برگزار می‌کنند. قبعا علی‌الرسم بر مقابر اولیایا قه قرار دارند. ددمنهع نصیره مأخوذا تی (یا بهتر بگویم بقایایی) از مسیحیان دهده می‌شود: از قیل بزرگداشت عیسی همچون مظهر خداوند، بزرگداشت حواریون مسیح وعدهای از اولیاءفقوشهیدان مسیحی و اعیاد (تولدمسح، عید فصح وغیره) لبرجیا ونعمید وغیره.

در فاصله قرنهای چهاردهم و پانزدهم میلادی فرقه‌ای از غلات شیعه به‌نام «حروفیه» در ایران معروف شد. مؤسس این فرقه فضل‌الله استرآبادی بوده (متولد در حدود سال ۷۴۱هـ. و ددسال ۷۸۸/۷۸۹هـ به‌تبلخ «وحی جدید» خویش پرداخت). به‌گفته برخی منابع، از طرف تیمور به‌شیروان تبعید شد و دد آنجا میرانشاه پسر تیمور وی را ددسال ۷۹۷هـ بدست خود کشت. بدین‌سبب حروفیون‌کینه و نفرت خاصی به‌دودمان تیموریان و به‌ویژه میرانشاه داشتند و وی را «مارانشاه» می‌خواندند و معتقد بودند که دجال هم اوست. فضل‌الله استرآبادی ملقب به «حروفی» مضحکری مستقل بوده و افکار نازه داشته و بیان‌کرده و نویسندهای پرکار بوده است. از تألیفات او معروفتر از همه «جاویدان‌گیر» است که بخشی از آن به‌لهجه استرآبادی زبان فارسی و بخشی دیگر به‌زبان عربی نوشته شده.

نخوذا این فرقه به‌سرعت دد سراسر ایران و آذربایجان و ترکیه عثمانی و سوریه بط یافت. شاگرد فضل‌الله به‌نام علی‌الاعلی (متوفی به‌سال ۸۲۲هـ) دد ترکیه عثمانی پایه تبلیغات حروفی را بنا نهاد. پیروان این فرقه بیشتر از پیشورن و مترن شهریه بوده اند. وصف خاص فرقه حروفی‌هانا شرکت مردم یشرو وروشکر دد فعالیت آن به‌دعاست. نسیمی، شاعر آذربایجانی (که ددسال ۸۲۰هـ در حلب به‌سیاست ددناکی مقتول شد) و شاعران ترکیه زبان، تمنای (که لو هم اعدام شد) و رفیمی از اعضای این فرقه به‌دعاند. ظاهراً شاعر مشهور ایرانی سید قاسم ملقب به‌قاسم انوار (از ۷۵۷ تا ۸۳۷هـ) که به‌زبانهای گیلکی و آذربایجانی نیز اشعاری داشته و دد آغاز صوفی و شیعه امامی بوده، با حروفیون مربوط بوده است. وی شاگرد شیخ صدالدین اردبیلی (متوفی به‌سال ۷۹۵هـ) نیای دودمان صفویه بوده. قاسم‌انوار دد خانقاهی که دد هرات تأسیس نموده بود اصل اشتراک اموال را معمول داشت و سفره هام گسترد.

نویسندگان حروفی میراث ادبی بزرگی از خود باقی‌گذاشته‌اند و شش‌کتب ایشان اصلی

شمرده می‌شوند و از آن جمله است: «جاویدان کیر»، «محرم نامه» (در حدود ۵۸۲۹) که به لهجه استرابادی نوشته شده، «عشق نامه» (در حدود سال ۵۸۳۲) و «هدایت نامه». دو کتاب اخیر الذکر را فرشته زاده (متوفی به سال ۵۸۷۲) شاگرد فضل‌الله استرابادی به زبان ترکی نوشته است. بعضی از رسالات حروفیون را کلمان‌هوار شرق‌شناس فرانسوی متر کرده است. متون با ترجمه فرانسوی و ملاحظات و حواشی^۱ و تحقیقی که دانشمند سرشناس ترک دکتر رضا توفیق (معروف به فیلسوف رضا) به زبان فرانسه نوشته است.^۲

اصول و مبادی معتقدات حروفیون در «محرم نامه» و دیگر رسالات آن فرقه بیان شده است، و بنابر آن کاینات الی‌الابد موجود است. مبدأ الهی در آدمی و حتی در صورت او منعکس است و آدمی مانند خداوند آفریده شده. حرکت کاینات و تاریخ بشر دورانی ادواری دارند. و هر دوره با ظهور آدم آغاز می‌گردد و به «قیامت» پایان می‌یابد. مبدأ الهی در آدمیان به صورت ارتقاء تدریجی و به اشکال پیامبری و لولبائی^۳ و نجوم و حلول خداوند در آدمی و با، در واقع، خدایی در می‌آید. آخرین پیامبر محمد (ص) و نخستین کس از لولیا ماهه علی (ع) و آخرین نفر ایشان امام حسن عسکری امام یازدهم شیعه بوده است.^۴ فضل‌الله استرابادی نخستین خدای مجسم است. حروفیون معنی عرفانی و باطنی حروف‌القبا‌ی عربی را از اسماعیلیان به‌یوم گرفتند. و نام فرقه از آن مأخوذ است. حروف مظهر باطنی و عرفانی ادوار دوران عالم است. گفتند از این، اهل فرقه مزبور در حروف‌القبا علامات باطنی خطوط و اشکال صورت آدمی را می‌دیدند. حروفیون تحت تأثیر شدید صوفیگری نیز قرار داشتند.

چیزی نگذشت که فعالیت فرقه حروفیون با حفظ شکل مفهیمی خود در مسیر ضد فتوای افتاد و در عین حال رنگ خصومت شدید علیه دولت تیموریان داشت - یعنی مخالف قوی-ترین دولت فتوایی آن زمان بود. حروفیون می‌گفتند که «دجال» به صورت پیرانشاه تیموری ظهور کرده و هلاک شده است و باید ظهور قائم را که مهدی نیز هست به معین زودبها منتظر بوده. او باید حکومت عدل و برابری عمومی را بر روی زمین حکمفرما سازد و در زمان وی تجاوز و ظلم انسانی به حق انسان دیگر وجود نخواهد داشت. در رساله «محرم نامه» سابق‌الذکر در این باره چنین گفته شده است: «از دبر باز تا امروز آنان (حروفیون) چشم بهره لایم اتمه هستند که در حدیث نام دهگری هم برای وی آمده و مهدیش خوانند و آنها

۱- Textes hourouffis, édités et traduits par Clément Huart-Leyden London 1909 (GMS.) ۲- Dr. Riza Tewfiq (Feylesuf Riza) Étude sur la religion des Hourouffis.

۳- در عالم نهبان پیامبران بالاتر از اولیاء الله هستند ولی برعکس حروفیون معتقدند که اولیاء الله در مقام مطهرت خلوصی بالاتر از پیامبرانند. ۴- حروفیون امام یازدهم محمد را قبول ندارند. ه- میرالدوله سال ۸۰۶ هـ (۱۴۰۸ م) در مورد سرودده، علیه لشکریان سلطان احمد جلایری متعهد از امیر فرایوسف فر-لوپولو، گفتند. ه- از این بیان مؤلف معلوم می‌شود حروفیون به امام لایم «امام یازدهم» نیز معتقد بودند.

می‌گویند که او صاحب سبب است و درباره‌ی وی ایسن حدیث آمده است: «یظهر فی آخر الزمان احلاولادی، اسمه اسمی و خلقه خلقی، یبلا الارض عدلا کما لم یجورأ» - یعنی، در آخر الزمان یکی از فرزندان من ظهور خواهد کرد که نامش نام من و خلقش خلق من است و زمین را به‌داد می‌آکند چنانکه اکنون به‌ظلم وجود آکنده است. آنان معتقدند که وی با شمشیر ظلم را که تجاوز برخی از آدمیان به حقوق برخی دیگر است برمی‌اندازد.^۱ از این مطالب پیداست که سرنگون ساختن اساس ظلم (فتوالبزم) را حروفیون به صورت قیامی مسلحانه و پیروز در تحت رهبری مهدی در مخیله تصور می‌کردند.

در کتاب فارسی قرن نهم هجری به نام «مجل فصحی» منقول است که در مسجد جامع هرات به جان سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۵۱ ه. حکومت کرد) سوء قصد شد و شخصی مجهول زخمی به شکم او وارد آورد (در سال ۸۳۰ یا ۸۳۱ ه.). سلطان زنده ماند ولی تا آخر عمر از درد معده نالان بود. در آن گرودار یکی از خدام سلطان، از فرط هیجان سوء قصدکننده را کشت و این خود تحقیق را مانع شد. معینا کلیدی در جیب سوء قصدکننده یافتند و به باری آن خانقاهی را که وی اتافی در آن کرایه کرده بود پیداکردند و هویت او را معلوم ساختند. وی احمدلر نام داشت و یکی از حروفیون و مرید فضل‌الله استرآبادی بود. معلوم شد که محل مخفی از حروفیون وجود دارد و نمایندگان برجسته متورین محل در آن عضویت دارند مولانا معروف خوشنویس را به حبس در برج قلعه اخبارالدین هرات محکوم نمودند و دیگر اعضای محل را (که نوه فضل‌الله نیز در میان آنها بوده) اعدام کرده و اجسادشان را سوزانیدند.^۲ قاسم انوار شاعر ایرانی پیش‌گفته نیز مظنون واقع شد که به جرگه حروفیون بستگی دارد، ولی چون برای اثبات این اتهام دلیلی وجود نداشت شاعر مزبور را از خراسان تبعید کردند و وی به سمرقند رفت و همانجا درگذشت.^۳

چیزی نگذشت که حروفیون بر اثر تعقیبات و زجر و کشتار از صفحه خاک ایران ناپدید شدند، ولی در ترکیه عثمانی ریشه دواندند. گرچه در آنجا هم گاه و بیگاه مورد زجر و آزار قرار می‌گرفتند (بعویژه در زمان سلطان محمد دوم، ۱۴۵۱ - ۱۴۸۱/۸۸۶ ه.) حروفیون به استار عقبه پرداختند و به پیروی از اصل تبه همه جا خویش را گاه به صورت شیعه و گاه سنی و گاه صوفی معرفی می‌کردند. ایشان در ترکیه موفق شدند در میان سران فرقه درویشان بکثا

۱- رجوع شود به: متون حروفیون متن می ۳۹، ترجمه فراخ می ۶۳. ۲- از طرف گاه، سنان سوزانده آدمی با جنازه او (و بنا بر این محروم ساختن او از تدفین به رسم مسلمانان) بزرگترین توهین نمود می‌شد. هزیم که بدین منظور آتش می‌گرفتند مظهر آتش جهنم بوده که چشم پیراء روح مرغان بوده است.
۳- ۱. که برآورد در شماره مخصوصی مجله Museum چاپ Cambridge University press در سال ۱۹۱۵ ترجمه کامل این قلعه از مجل فصحی را نقل کرده است. رجوع شود نیز به: خواه مهر، مجلسوم بخش ۳، چاپ بهمنی، سال ۱۳۷۳ ه. ق. می. ۱۲۷-۱۲۸.

نفوذ کنند. این فرقه بهروایتی در آغاز قرن هفتم هجری، توسط خواجه بکاش که تاحدی وجودی افسانه‌ای است تأسیس گشته بود. ددایش بکاش به در سراسر ترکیه و شهر قسطنطنیه نفوذ فراوان داشت، زیرا با صنف مقتدر لشکری بنی‌چریها مربوط بودند. فرقه بکاش به رسماً سنی و صوفی بوده ولی میان اعضای برگزیده و خواص آن، اصول مخفی صوفیگری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شده و اصول مزبور جز تعالیم - اندکی دگرگون شده - حروفیون چیز دیگری نبوده^۱.

ظاهراً یلایش یکی دیگر از فرق غلات شیعه (به عقیده و. ف. مینورسکی) که در ایران و سرزمینهای محاصره آن و میان آذربایجان و ترکمان و کردان و فارسی زبانان رواج و افریافت مربوط به قرن نهم هجری بوده است. اهل این فرقه خویش را «اهل حق» می‌نامیدند. ولی ایرانیان شیعه آنان را علی‌اللهی می‌خواندند. فرقه مزبور به چندین فرقه فرعی تقسیم می‌شود که در هر محل به نامی مسمی شده است: در ترکیه به نام «قرلباش» (به خاطر شرکت آن در نهضت قرلباش در قرنهای نهم و دهم هجری)^۲ و در آذربایجان به نام قره قوبونلو (به نام اتحادیه قایل ترکمن که ظاهراً فرقه مزبور در میان ایشان به وجود آمد) و گوردنر (ترکسی - یعنی «دیندگان»)، و در ناحیه رضایه به نام «ابدال بشی»، و در قزوین به نام «کاکاوند» و درمازندران به نام «خوجوند» و غیره.

علمای از محققان روسی و شوروی نیز معتقدات و تشریفات مذهبی فرقه مزبور را مورد مطالعه قرار داده‌اند^۳. فرقه علی‌اللهی تاکنون نیز در سراسر ایران بسط دارد، گرچه اعضای آن عقیده خویش را پنهان می‌دارند و رسماً جزو شیعیان امامیه شمرده می‌شوند. افراد فرقه علی‌اللهی با اهل حق بیشتر از روستاییان و صحرائشیان (ایلات) و در شهرها پیشوران و سوداگران خرده پا هستند. این فرقه از لحاظ منشأ، ارتدادی بوده که از محیط خلق ریشه گرفته و در طی قرنهای نهم و دهم هجری فضالانه قرلباشان شیعه را علیه دولتهای سنی - آق قوبونلو و امپراطوری عثمانی - یاری می‌کرده است. در سراسر قرن شانزدهم و آغاز قرن هفدهم میلادی، ترکن آسیای صغیر که لغلات شیعه بوده‌اند علیه امپراطوری اخیر الذکر (عثمانی) دائماً علم عصیان برمی - افراشتند. اکنون این غلات به فرقه مسالمت کلری تبدیل یافته‌اند و مرکز عمده ایشان کرمانشاه است، ولی عمده اعضای فرقه در تهران و دیگر شهرها و نقاط روستایی نشین ایران و آذربایجان

۱ - برای شرح مفصل مربوط به حروفیه رجوع خود به:

E. G. Browne. "A Literary History of Persia" T. III ۳۶۵-۳۷۵، ۲۲۹-۲۵۲

E. J. Gibb. "A History of Ottoman poetry" T. I. London 1901 ۳۳۶-۳۸۸

رجوع خود به تألیف یاد شده را فلیق نیز. ۲ - به فصل هفتم رجوع شود. ۳ - و. آ. لودسکی

«فرقه اهل حل در ایران» و. ف. مینورسکی «معارف برای مطالعه فرقه ایرانی «اهل حق» با «علی‌اللهی» (همچنین در دیگر تألیفات همین مؤلف) و. آ. لودسکی، «فرقه قوبونلو».

و کردستان نیز اندک نیست.

برخی از مؤلفان اروپای غربی فرقه علی‌اللهی و نصیری را یکی دانسته‌اند. ولی پس از تحقیقاتی که پژوهندگان روسی بعمل آوردند باید این نظر را مردود شمرد. آنچه «اهل حق» و «نصیری» را متحد می‌سازد همانا خدا دانستن علی (ع) است که ویژگی مشترک همه فرق غلات شیعه است. ولی این دو فرقه (اهل حق و نصیری) در کاینات‌شناسی و اصول عقاید و تشریفات مذهبی به‌هیچ وجه یکسان نیستند.

ظاهراً اهل حق برخی از تعالیم اسماعیلیه را حفظ کرده‌اند: عالم و آدمی نتیجه پنج صدور (یا فیضان) متواتر باری تعالی است. خداوند کاینات را با وجود خود انبأشته. خداوند با علی (ع) که از ازل وجود داشته پیوستگی ناگسستی دارد. علی (ع) به‌طور لاینقطع نه تنها در آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) تجسم یافته (و بیشتر فرقی که از نوع غلات بودند چنین فکر می‌کردند)، بلکه در وجود همه انبیا و زان پس در ائمه و اولیای مافوق حلول کرده است. ضمناً شاه اسماعیل مؤسس دولت صفوی را تجسم «علی‌الله» می‌شمارند (و در زمان حیات او هم می‌شمردند). شخصی به نام شاه محمد (محمد) - که مروی است و در فاصله قرن یازدهم و دوازدهم هجری می‌زیسته - آخرین تجسم «علی‌الله» بوده. «علی‌الله» باری دیگر در وجود امام دوازدهم - مهدی - که باز خواهد آمد، حلول خواهد نمود.

و. آ. گاردلوسکی تعالیم این فرقه را چنین وصف می‌کند: «مطلب اصلی تعالیم اهل فرقه عبارت است از شناخت لاینقطع الوهیت علی و آمد و شد علی بر زمین... علی نه تنها شخصاً خداست، بلکه به‌طور کلی مبدأ الهی است که همه جا هست و همه چیز را بخوابش انبأشته می‌کند. فقط در میان عامه خنق افکار انتزاعی فلسفی به شکل الوهیت علی مجسم می‌گردد»^۱.

طبق تعالیم «اهل حق» دو مبدأ در وجود آدمی در حال مبارزه هست، یکی «عقل» و دیگر «نفس» (به معنی «شور» و «احساس» - که یکی از معانی آن است) حیات بعد از مرگ وجود ندارد و بهشت و دوزخ ایماپی است به معرفت و علم (به معنی دینی آن) و جهل. آدمی را پس از مرگ تاسخ در انتظار است. موازین اخلاقی همانا پیروزی مبدأ عقلی است بر نفس و همچنین رحم و همدردی به آدمیان. همه اهل حق متعدد زوجات را رد می‌کند و با یک زن می‌سازند و طلاق را جایز نمی‌دانند. زنان با صورت گشاده در رقصهایی - که ظاهراً جنبه تشریفات مذهبی دارد - شرکت می‌کنند.

در رأس این فرقه فرعی «پیران» که مقامشان موروئی است قرار دارند و «خادمان» دینی در برگزاری تشریفات مذهبی ایشان را باری می‌کنند بزرگداشت و پرستش یشمعی مفسر و

مرافد اولیاماقه در میان اهل این فرقه رواج دارد. در مجالس مخفی که عادتاً شبانه برگزار می‌شده «قربانی» به‌عمل می‌آمد سفرهٔ عام بر حسب تشریفات مخفی گسترده می‌شد و شیرینی و دوغ و گاه پنیر و برنج و گوشت ذبیحهٔ گاو نر و گوسفند و یا غروس صرف می‌گشت. شاید این سفرهٔ تشریفاتی از «آگابه» (شب محبت) که بعدها لیرجیا از آن به‌وجود آمد (دوران متقدم مسیحیت اخفشده بوده، منتهی نمیشد) بلکه به‌واسطهٔ سفرهٔ تشریفاتی اخوتی که قرامطیان می‌گسترند. به‌عقیدهٔ اهل این فرقه، این سفرهٔ عام ذرات مبدأ الهی را به‌شکست‌کنندگان منتقل می‌کند. گاه پیش از گستردن سفرهٔ عام سماع می‌کردند که «ذکر جلی» درویشان و ترقص و سماع خطبوتفهای^۱ روسه را به‌خاطر می‌آورد. اینجا هم این ترقص و سماع و حال و شور با فریادهای «علی» و «حق» و حرکات تشنج‌آمیز و خودآزایی (اخگرسوزان در دهان نهادن و غیره) به‌آهنگ آلات موسیقی زهی توأم بوده است.^۲

اهل این فرقه کتب مقدسی دارند که پنهان می‌کنند و از آن میان کتاب اصلی «سرانجام» نام دارد که ظاهراً در ناحیهٔ کرمانشاه نوشته شده. میان اهل فرقه گونه‌ای از منظوم‌های منجبه به‌اختیار «اقص‌علی» و برخی از «نجم‌های وی» شایع است. اعضای این فرقه تاریخ خویش را خیلی قدیم تر از آنچه در منابع و متون آمده می‌دانند. می‌گویند که شاعر نامی خلق بابا-طاهر عربان (در فاصلهٔ قرن چهارم و پنجم هجری) به‌فرقهٔ ایشان متب بوده است.

۱- فرقه‌ای مسیحی که در اواسط قرن هفتم در روسه به‌وجود آمد و چنانچه به‌شک داشت و مشفق به‌بیدار
جهات ابدی مسیح بود. در اواخر قرن نوزدهم به‌معنای فرقه‌ای مستقل از مماندیت. ۲- برای آشنایی
باسماع اهل حل‌گشت از تألیفات پیش‌گفته رجوع شود به: بو. ده مار، «سماع فرقهٔ اهل حل» ص ۲۴۸-۲۵۴.



عرفان در اسلام (تصوف و درویشی)

از کلمه عرفان («مینیك» یا «مینیزم» از کلمه یونانی *Μυστικός* که به معنی «مرموز، پنهانی، مخفی» است و به فارسی «عرفان» ترجمه شده) عادتاً جهانینی دینی خاصی مفهوم می‌گردد که امکان ارتباط مستقیم و شخصی و نزدیک (و حتی پیوستن) و وصل آدمی را با خداوند، از طریق آنچه اصطلاحاً «شهود» و «تجربه باطن» و «حال» نامیده می‌شود، جایز و ممکن الحصول می‌شمارد. جریانات عرفانی و فلسفهای ابدآیینی که از عرفان متأثر شده‌اند و در تحت لقافه ادیان مختلفه، به‌ویژه در عهد نئوپلاتیزم، پدید آمدند، از این گونه‌اند:

— فلسفه نوافلاطونی، در دین التقاطی «یونانی-دومی» (از قرن سوم میلادی)

— در عالم مسیحیت شرقی از قرن چهارم تا هفتم میلادی. بقرم سیرین، اسحق سیرین، یوآن لئوبچنیک و غیره.

— مجمع دیونیس کلاب در قرن چهاردهم (که فلسفه نوافلاطونی را دستکاری کرده با روح مسیحیت سازش داد) با ایسی‌خاستها.

— در روسیه قرنهای پانزدهم و شانزدهم میلادی. نیل سورسکی و پیرون او که به اصطلاح «بی‌طمعان» نامیده می‌شدند.

— در عالم مسیحیت غربی در قرن نهم میلادی، — یوآن اسکوت اریگنس، در قرنهای سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم فرانسیس داسیز، راموند لولی، میتراکهارت، ریبروک اوجوبه، تائولر، سوزو، توماس کمپی، و غیره.

— در میان یهودیان قرون وسطی — کابالستها که پیروانی میان مسیحیان نیز داشتند.

— در کیش هندو از قرن نهم به بعد — شان کاراجاربا و فلسفه «ودانتا» یا «آدواتا» (توحید) که وی پدید آورده بوده.

بهرغم اختلافی که در معتقدات دینی وجود دارد، جریانات عرفانی که در چارچوب آداب مزبور پدید آمده‌اند بسیار مشابه به نظر می‌رسند. توجه این مشابهت کمتر مربوط به مآخوذات فرق و جریانات مزبور است از یکدیگر، و بیشتر بطریق مشترک تکامل داخلی معتقدات منهی در شرایط و محیط جوامع فئودالی بستگی دارد. عرفا غالباً چندین اهمیتی برای شکل ظاهری دین (اسلام و یا مسیحیت و غیره) و تشریفات آن قائل نبودند و بدین سبب گاه مورد بدگمانی و حتی دشمنی روحانیان رسمی دین قرار می‌گرفتند. جریانات عرفانی تقریباً همیشه با زهد و فکر «دست کشیدن از دنیا» (به بعد رجوع شود) مربوط و توأم بوده‌اند.

عرفان در اسلام پیش از مسیحیت اهمیت و انتشار یافت. در سرزمینهای اسلامی نهضت عرفانی به نام و عنوان کلی صوفیگری معروف است. به عقیدهٔ بیشتر اسلام‌شناسان کلمهٔ صوفیگری (عربی = نصوف) از لغت «صوف» که به معنی «پشم» است (با لباس خشن پشمی) می‌آید. (عربی در باب ۵، از «صوف» - «نصوف» ساخته شده به معنی «لباس پشمین» یا صوف در بر کردن) که اصطلاحاً «صوفی شدن و صوفیگری» است) استعمال کلمهٔ «طریقه» (عربی، به معنی لغوی «راه» و اصطلاحاً «راه عرفان» «سلوب و اساس عرفان»، کلمهٔ عربی - فارسی «طریقت» از ریشهٔ عربی «طرق» که یکی از معانی آن «رفتن و همراه افتادن» است) به جای «نصوف» نیز رایج است. اصطلاحات «طریقه» و «طریقت» به معنی آماده کردن فرد برای پیوند راه صوفیگری، و همچنین مکاتب مختلف صوفیگری که با یکدیگر قرابت دارند، و جرگه‌های اخوت درویشان که به آنها مربوط هستند، نیز هست.

تألیفات تحفیفی به زبانهای اروپای غربی در بارهٔ نصوف بسیار وسیع است. در ظرف دهه‌های اخیر تألیفات علمی به زبانهای شرقی نیز پدید آمده. تحقیقاتی که روسها قبل از انقلاب در نصوف به عمل آوردند عبارت است از آثار معدود و.آ. ژوکوسکی و آ.ا. کریمسکی و آ.ا. اشویت. در واقع تألیفات خاصی در تجزیه و تحلیل معتقدات و ریشه‌های اجتماعی و تاریخ جریانات مختلف صوفیه فعلاً وجود ندارد، مگر کتابی که شادولن آ.ا. برتلس^۱ در این باره نوشته و همچنین آثار معدودی که به طور ضمنی رابطهٔ جریانات گوناگون نصوف را با نهضت‌های خلق در کشورهای مشرق زمین مورد بازدید قرار داده‌اند.

محققان غربی (و پژوهندگان روسی پیش از انقلاب) نسبت به تاریخ نصوف علاقهٔ محلی^۲ ابراز داشته و می‌دانند، ولی این علاقه به مطالعهٔ معتقدات و اصطلاحات صوفیه و تاریخ فلان یا بهمان شاخهٔ آن، و پیش از همه بررسی مسائل مربوط به منشأ و ریشه‌های افکار صوفیه محدود

۱ - رجوع خود به. آ. برتلس «نصوف و تألیفات مربوط به صوفیگری» مسکو ۱۹۵۵. ۲ - تاحدی این علاقه بر اثر بازگشت دینی و گرایش به سوی ایدئالیزم و عرفان در قشرهای بالای جوامع سرمایه داری غرب در طی ۲۵-۶۰ سال اخیر فنون شده است.

می‌شود. ضمناً غربان موضوع منشأ و تاریخ را بدون در نظر گرفتن رابطه آن با تضادهای فرهنگی و اجتماعی کشورهای شرقی مورد مطالعه قرار داده‌اند.^۱

باری بدرغم علاقه‌ای که در مغرب زمین به این موضوع ابراز می‌شود، عجالتاً تحقیقات بمسائل جزئی و خصوصی تاریخ تصوف محدود شده‌است. تاریخ تصوف در چهار قرن نخست هجری بالنسبه بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار گرفته. تاکنون يك تألیف علمی در تاریخ تصوف که استاج کلی در آن به عمل آمده باشد وجود ندارد. سبب این فقدان پیچ در پیچی فوق‌العاده موضوع است، مثلاً تاکنون منابع و متون بسیاری که در عرفان - نه تنها به عربی و فارسی و ترکی بلکه در السنه یونانی و سریانی و لبطی و عبری و سانکریت و لردو و غیره وجود دارند کما هو حنّه و به طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته و حال آنکه مطالعه تصوف بدون بررسی روابط فرهنگی و عقیدتی اسلام با دیگر ادیان و فلسفه‌های کلاسیک است، دیگر اینکه تاکنون شاخه‌های متعدد تصوف مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی نشده‌است. دیگر اینکه برخی از محققان که پیرو فلان و یا بهمان فلسفه ابدآلیستی بودند، در ضمن پژوهشهای خویش از خود مطالبی آوردند و کوشیدند در معتقدات صوفیان کمتر آنچه را که تصوف واقعاً واجد است مشاهده کنند و بیشتر آنچه را که خود می‌خواهند در آن بینند.

آرثر آدبری شرقشناس انگلیسی ضمن تذکر این نکته که تاریخ علمی تصوف تاکنون نوشته نشده و «*Der Wahre Meister*» (استاد حقیقی) محقق واقعی تصوف هنوز به دنیا نیامده، عقیده دارد که در مرحله کونی پژوهش علمی موضوع، محال است چنین تألیفی به وجود آید و تحریر آن وظیفه محققان آینده خواهد بود.^۲

بدیهی است که در این فصل مختصر نمی‌توان شرح جزئیات معتقدات صوفیان و تاریخ طرائق تصوف را - حتی به وجه ایجاز نیز - بیان کرد. می‌کوشیم تا فقط ضروری‌ترین اطلاعات را درباره صوفیگری و نقش آن در تاریخ ایران در اینجا نقل کنیم.

اکثر محققان غربی (در قرن نوزدهم میلادی، و تا حدی در دوازدهم) و دوسی پیش از انقلاب، تمایل به آنند که تصوف را پدیده‌ای یگانه از اسلام و نتیجه «اخذ و استراض» و «رسویی از افکار دیگران» بشمارند و ظهور آن را بر اثر نفوذ تعالیم دینی و فلسفی غیر اسلامی بدانند. ف. آ. تولولا که یکی از نخستین محققان غربی - که درباره تصوف تحقیق کرده‌اند - بوده است و نخست صوفیگری را «میراث مجوسان» (زرتشتیان) می‌شمرد، بعدها از این فرض بی‌دلیل خویش عدول کرده و به این عقیده شده که ریشه‌های تصوف را باید در صدر اسلام و حتی

۱ - یکی از مستندات ناویر مهارت است از: F. Bahar. - Scheich Badr ed-din. ص ۱۸۵
۲ - A. J. Arberry. "An Introduction to the history of sufiism"

در شخص محمد (ص) جت. محققان بعدی نظریه‌های دیگری دربارهٔ پیدایش صوفیگری ابراز داشتند. آ. مرکس، ادوارد براون، د. ب. ماککونالد، م. آسین پالاسیوس، آ. بن زبنتک، ف. س. مارچ، مارگارت اسمیت و دیگران منشأ تصوف را از زهد و عرفان مسیحیت شرقی و فلسفه نوافلاطونی - که توسط راهبان سوری دستکاری شده و با مسیحیت‌مازگار گشته - دانستند. آسین پالاسیوس برپژه نفوذ مسیحیت را بالصراحه ذکر کرده و غالباً در این طریق، راه مبالغه می‌رود و مضامین ساده و مشابهی را که در تألیفات صوفیان وجود دارد دلیل آورده می‌گوید که متصرفه آن را از پیروان مسیح به‌وام گرفته‌اند.^۱

ر. دوزی سرچشمه‌های تصوف را در نفوذ ایران (زرتشتیگری و مانویت) و «واکش آریائی» (= ایرانی) علیه حریت و اسلام که دین اعراب سامی بوده می‌داند. در این مورد انعکاس ضعیفی از نظریهٔ نژادپرستی را در تاریخ ادیان می‌بینیم. کادا - د - و نیز به‌چنین راه حلی تمایل دارد. وی معتقد است که بنای «فلسفه اشراق» صوفیان همانا فلسفهٔ نوافلاطونی است که از دست «نبردمنان ایرانی» گنفته و دستکاری شده است، یعنی زرتشتیان و یا به‌عقل اقوی مانویان به این عمل دست‌باز پندارند.

بعضی از محققان (ریخارد هارتمان و ماکس هورتن و دیگران)^۲ تصوف را از منابع هند و (کیش هندوان، فلسفهٔ ودانتا یا بودایی) مأخوذ می‌شمارند. به‌عقیدهٔ ر. هارتمان زمینه‌ای که محل تلاقی زرتشتیگری و کیش بودا و اسلام بوده همانا آسیای میانه است، و از آسیای میانه نفوذ عرفان هندوان و زهد عملی ایشان به‌واسطهٔ ابرانیان در اسلام رخنه کرده. و. آ. گاردلوسکی دانشمند روسی نیز از این نظر پشتیبانی می‌کرده. ولی این نیز صرفاً فرضی و اندیشه‌ای بوده که هرگز به‌وسیلهٔ والیت و مدارک ثابت نگشته. اینجا هم باری دیگر همان تأثیر نظریهٔ نژادپرستی مشاهده می‌شود، به‌این معنی که تصوف «واکش آریایی» (هند و ایرانی) است علیه حریت. ماکس هورتن نفوذ کیش بودا و شکل متقدم ودانتا را در تصوف می‌بیند. بدین طریق سه نظر دربارهٔ پیدایش تصوف پدید آمد که می‌توان نظیر «منشأ مسیحی (یا مسیحی - نوافلاطونی)» و «منشأ ایرانی» و «منشأ هندی» نامید. آ. فون کرمر نظریهٔ پیچ در پیچ‌تری دربارهٔ پیدایش و سیر تکاملی تصوف، که گویا از دو منبع سرچشمه گرفته، پیشنهاد کرد. فون کرمر چنین می‌گوید: به‌نظر می‌رسد که تصوف دو عنصر متفاوت را به‌نفسود جلب کرده: یکی متقلتر که همانا عنصر زهد مسیحی است که هم از آغاز اسلام تأثیر شدیدی در

۱- اینکه مؤلف مزبور تا چه حد دربارهٔ نفوذ مسیحیت فکر و مبالغه می‌کنند از عنوان کتاب او یعنی «اسلام مسیحی شده» (El Islam cristianizado 1831) پیداست. مؤلف در این کتاب حتی تمایم سرما و حجت دجودی ابن‌العربی (لرد فتنه هجری) را مستقیماً از منابع مسیحی مأخوذ می‌شمارد. ۲- به‌نظرت کتابخانه‌ی رجوع نمود.

آن داشته و دیگر در دوران متأخر که همانا عنصر مشاهده بودایی است که بر اثر نفوذ دایم الترابد ایرانیان در اسلام به تصوف راه یافته. ای. گولدتسهر نظر کرم را با جزئی تفسیری می‌پذیرد و پیشنهاد می‌کند برای تصوف دو عنصر را قائل شویم: یکی «زهد» و دیگر عرفان بمعنای انحصار با تصوف. به گفته گولدتسهر زهد صرف به اسلام نزدیکتر و سرچشمه آن نفوذ رهبانیت مسیحیان شرقی بوده و حال آنکه عرفان تصوف بر فلسفه عقلی و استاجی مبتنی است - یعنی در دوران متقدم خویش بر فلسفه نوافلاطونی و زان پس بر فلسفه بودایی متکی بوده.

نظریه جدید مربوط به پیدایش تصوف را، در نیمه اول قرن بیستم، رینولد نیکلسون و لویی ماسینیون پدید آوردند. تألیفات ایشان یش از آثار اسلام‌شناسان پیشین بر تحقیقات وسیع و دقیقانه منابع و متون مبتنی است. محققان یادشده تصوف را لایه‌ای که از خارج آورده و به اسلام پیوند زده باشند ندانسته، بلکه برعکس پدیده‌ای اصیل می‌شمارند که در زمینه اسلام پدید آمده. این نظریه را باید اسلامی نامید. ر. نیکلسون معتقد است که عرفان تصوف دنباله سیر تکاملی طبعی گرایشهای زاهدانه‌ای بود که در قرن اول هجری در اسلام وجود داشت. نیکلسون منکر اینکه زهد مسیحیت نیز انبلا اثری داشته نیست. ولی معتقد است که زهد صوفیه بطور کلی، همچنین عرفانی که از آن برخاسته، پدیده‌ای است اسلامی، و فلسفه عقلی و استاجی تصوف نتیجه نفوذ فلسفه نوافلاطونی است که در نعت نفوذ مسیحیت دگرگونی یافته بوده، و افکار وحدت وجودی منصوفه افراطی بر اثر نفوذ هندوان - نفوذی که بواسطه ایرانیان اصال شده بوده - پدید آمده و تکامل یافته.

نظریه اسلامی پیدایش تصوف به نحو پیگیرتری توسط ل. ماسینیون، در بسیاری از تألیفات وی شرح و بسط یافته است. ماسینیون نظر کسانی را که پیدایش صوفیگری را یگانه از اسلام می‌دانند به وجه معقول و مقنعی انتقاد کرده است. به طوری که ماسینیون می‌گوید، قط ذکر اینکه مثلاً ممکن است در آسیای میانه و یا ایران پیروان اسلام و فلسفه هندوان تلاقی کرده باشند، برای اثبات تأثیر نفوذ هندی در تصوف، کافی نیست. برای قبول این نظر باید به استاد مللکه دلین ثابت کرد که واقعاً مبادله افکار بین اسلام و هند، در فلان یا بهمان دوران، صورت گرفته. ماسینیون خاطر نشان می‌کند که ضمناً اثبات وقوع تأثیر غیر اسلامی در تصوف فقط از طریق مطالعه آثار اصیل نمایندگان دوران متقدم صوفیگری، یا به عبارت دیگر با به کار بستن اسلوب تاریخی و قضاالتوری مقنن و مجبور است.^۱

ماسینیون خاطر نشان کرده که برای تشخیص سرچشمه‌های تصوف، مطالعه لغات و اصطلاحات تألیفات صوفیه واجد اهمیت است، و اثر اساسی خویش را وقف مآخذ و منابع

لفظاته فنی و اصطلاحی صوفیان کرده است.^۱ ماسینیون منابع زیر را برای اصطلاحات صوفیان مشخص ساخته است: ۱/ لغات قرآن. و ضمناً صوفیان در مورد جاهای مبهم قرآن... یا «مشابهات»، از خود تعابیر جدیدی آورده‌اند. ۲۰/ لغات دانش عربی در نخستین قرنهای اسلامی. ۳/ لغات مکاتب الهیات اسلامی. ۴۰/ گونه‌ای «زبان آزاد» یا *Lingua franca* که ویژه عناصر تحصیلکرده آن زمان بوده و بیشتر از لغات آرامی - سرپانی و تاحدی یونانی و پهلوی تشکیل شده بوده، و در طی شش قرن اول بعد از میلاد از طریق القاط حکمت شرقی مکنون گشته است.^۲

ماسینیون به آیانی از قرآن اشاره کرده که تعبیر آنها را با روح زهد و عرفان جایز می‌توان شمرد. وی تصوف را نتیجه سیر تکاملی ددونی اسلام می‌داند و می‌گوید که صوفیگری در خالاک اعراب پدید آمده است، اگر چه افکاری چند از محیط غیر عربی (یهود و نصاری) در آن رخنه کرده باشد... ماسینیون چنین نتیجه می‌گیرد: «در واقع عرفان اسلامی - در آغاز خویش و در طی تکامل خود - پدید آمده از قرآن است، قرآنی که دائماً می‌خواندندش و درباره آن به تفکر می‌پرداختند و در زندگی دستورانش را به کار می‌بستند. عرفان اسلامی مبتنی بر فرائد و نقل دامن متن کلام مقدس بوده و ویژگیها و جوانب خاص خویش را از آنجا مأخوذ داشته».^۳ ماسینیون منکر جزئی تأثیری از عرفان مسیحی شرقی و زان پس فلسفه نوافلاطونی در تصوف، که به‌طور متزلزل از اسلام و در زمینه تعالیم اسلامی پدید آمده بوده، نیست ولی تأثیر مزبور را بسیار محدود می‌شمرد.

به‌طور کلی می‌توان این نکته را ثابت شده شمرد، که صوفیگری بر زمینه اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام در شرایط جامعه فتوالتی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیر اسلامی موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشت (از قرن سوم هجری به بعد) - به‌ویژه فلسفه نوافلاطونی. این اندیشه که تألیفات فلوپین و فرفور یوس (شاگرد فلوپین) و دیگر نمایندگان فلسفه نوافلاطونی توانسته بودند تأثیری مستقیم در صوفیان داشته باشند، مشکوک و متعبد به نظر می‌رسد. به‌عین اقوی این افکار نوافلاطونی نخست توسط القاطیون مشرق مسیحی اسکندانی - و شاید گندی شاپور نیز^۴ - و با عرفای مسیحی شرقی (دیونسیان کاذب و غیره) دستکاری شده بوده و بعد به‌دست متصوفه اسلامی رسیده است.

۱- L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane"

۲- همانجا، ص ۳۲-۳۹. ۳- همانجا، ص ۸۴. ۴- گندی شاپور (به

عربی «جندی شاپور» و به سرپانی «بتلاها» - شهری در خوزستان که شاپور اول (۲۲۲-۲۴۱) بنا کرده و امیران سوری و یونانی را در آنجا مسکن داده بود. این شهر مرکز تبلیغات مسیحی (مسیحی) در ایران شد. در قرن ششم در گندی شاپور معرعه عالی طب سرپانی تأسیس یافت.

از آنجمله صوفیان افراطی وحدت وجودی فکر «صنوع» (Emanation)^۱ کاینات را از آفریدگار از ظنۀ نوافلاطونی گرفتند.

ظاهراً مدتها بعد و پس از آنکه اسلام به هندوستان رخنه کرد، ظنۀ وحدت وجودی و داناتهای هندی در برخی از شاخه‌های تصوف افراطی اثر گذاشت. اما راجع به فرضیۀ دیگر - یعنی امکان تأثیر بودایگری در تصوف (اهم از اینکه این تأثیر در هر يك از ادوار تكامل تصوف صورت گرفته باشد) - قبول آن مورد تردید است. فكر اصلی تصوف یكپایی خداوند است (حال بهر صورت شده باشد، به صورت توحید دینی یا توحید وحدت وجودی) و امکان رابطه شخص آدمی با آفریدگار. اما بودایگری از فكر خدای یكپا و بویژه خدای یكپایی آفریننده بیگانه است. بودایگری همیشه از فكر خلفت عالم توسط آفریدگار و فكر صدور عالم از باری تعالی بیگانه بوده - و چه ظنۀ كثرت مبدئها (پلورالیزم) که بودایگری در آغاز بر آن قرار داشته، و چه صورت عامیانه کیش مزبور بودا و بودلهای فراوان زن و مرد آن، با این افکار سروکار نداشته. بودایگری با در جهت نفی امکان معرفت کاینات و آگنوستی بسط یافت و با در مسیر آتیزم و بی‌دینی (مکب‌هی نایانا) و یا تعددخدایان و بولی تبیزم قرار گرفت و به کیش و پرستش نان تربزمی هندوان باستان^۲ و کیشهای عامیانه کشورهای خاور دور (مکب‌ماها بانا) گرایش پیدا کرد، ولی به هیچ وجه و در هیچ زمان در جهت توحید و یا وحدت وجود سیر نکرد. گفته از این، فرضیۀ نفوذ بودایگری در تصوف - گرچه عده کثیری هواخواه داشته، ولی هرگز با مدارك مثبت و دلایل واقعی ثابت نگشته.

اگر بخواهیم از تأثیر زهد و عرفان مسیحیت در سیر تكاملی تصوف سخن گوئیم، دلایلی در دست است که از تأثیر متقابل (متأخر) تصوف در عرفای مسیحی - بویژه بعد از غزالی و ابن‌العربی - گفتگو بعبان آید و بدان اشاره کنیم. و این تأثیر متقابل را م. آسین پالاسیوس ثابت کرده.

نظر خود صوفیان درباره تصوف به افسانه آمیخته است. مؤلفان صوفی نه تنها محمد (ص) و علی (ع) را صوفی می‌دانند، بلکه پیامبران پیش از اسلام از قیل ابراهیم و موسی و عیسی را نیز در شمار صوفیان می‌شمارند. غزالی عیسی را يك شیخ تمام عیار و كامل صوفی و نمونه‌ای شایسته تقلید می‌داند. بویژه خضر پیامبر را - که غالباً با الیاس نبی (خضر - الیاس) یکی اش می‌دانند - صوفی می‌شمردند و بزرگداشت خضر در میان صوفیان رواج فراوان دارد. اکنون از افسانه‌گفته به تاریخ می‌پردازیم. از لحاظ تاریخ اگر بگوئیم که تصوف به

۱- رجوع نمود به واسطه فصل‌هم این کتاب. ۲- نان تربزم سالیم دینی و فلسفی عنوان باستانی که در آغاز پهرست خطایان و در ریاضات سحر و تلمیذ حاصله‌ی دقایق سلیمان بوده است. - م.

تقریب از لحاظ قدمت به پایه اسلام می‌رسد گزاف نگفتیم. روحیه زاهدی ظاهراً نه تنها در برخی از صحابه (ابوهریره) وجود داشت، بلکه در متن قرآن نیز دیده می‌شود. بهر تقدیر از پایان قرن اول هجری از تصوف همچون جریان ویزای در دین اسلام می‌توان سخن گفت. حسن بصری (از ۵۳ تا ۱۱۰ هـ) یکی از صوفیان نلی دوران نخستین تصوف بوده. وی پس از اسیری مسیحی بوده که عربان به مدینه آورده بودند. او در آن شهر اسلام آورد. حسن بصری به گردآوری احادیث مشهور بود و جورانه خطای اموی، یزید و عبدالملک و حجاج مهیب را ذم می‌کرد. حسن به ویژه ویش از همه به زهد بسیار خود شهرت پیدا کرده، محظی از پیروان را در بصره گرداگرد خویش جمع کرده بود. روایت است که او همیشه حدیثی از ابوهریره به شرح زیر نقل می‌کرده: «اگر آنچه که من (محمد ص) می‌دانم می‌نویسد خنده را از یاد می‌بردید و بسیار می‌گریستید». این روحیه بدینی و انکار همه چیز دنیایی در قرن دوم هجری، میان مسلمانان سخت رواج یافت. بطوری که ای. گولدنسهر ثابت کرده، زهد و انکار آنچه دنیوی است و با به قول اعراب «القرار من الدنیا» و در عین حال محکوم کردن ثروت و زندگی تجلی و اعمال و حیات می‌هضم‌سرا ن خلافت، محتوی اصلی تصوف در دوران نخستین آن بوده. در مورد محکومیت ثروت و تجمل طبقه حاکمه از طرف صوفیان روحیه اعتراض آمیز لایمهای پایین جامعه منعکس شده بوده ولی این اعتراض کاری نبوده است.

براین پایه کیش فقرپرستی همچون کمال مطلوبی که «نجات روح» را تأمین کند پدید آمد. حتی یکی از ویژگیهای صوفیان زهد پیشه دوران نخستین تصوف، همانا تبلیغ اصل «دست از دنیایی شستن» و قبول اختیاری فقر بوده. و بدین مناسبت اصل «توکل» (عربی، بمعنی «امیدواری»، از «وکل» بمعنی «به کسی» امید داشتن) پدید آمده اصل «توکل» عبارت از آن است که شخص کمالاً به خداوند امید داشته باشد و در اندیشه «رزق» مفوم نباشد. قاضی زهاد سائل (که بعدها، قرا و یا «درویشان» نامیده شدند) این بود که قط برای رزق يك روز سؤال کند، زیرا که پس از انداز پول، با آذوقه نقض اصل «توکل» شمرده می‌شده. ای. گولدنسهر می‌گوید «این نکته شایان توجه بسیار است که در سخنان زاهدانه (صوفیان) غالباً کلمات انجیل درباره «مرغان هوا» که نه می‌کارند و نه می‌دوند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پند آسمانی ایشان را می‌پروانده، تقریباً کلمه به کلمه منقول است، و مهمترین مقام را در این اصل توکل اشغال می‌کند.^۲ صوفی باید زندگی خویش را با با کار خود و یا سؤال و پرسیدن تأمین کند.

۱- ای. گولدنسهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۳۶ و بعد ۴- انجیل متی، باب ۶، ۳۵-۳۴، انجیل

لوقا، باب ۱۲، ۲۲-۲۳. ۲- ای. گولدنسهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۴۱-۱۴۰ رجوع شود به

ص ۱۸۵-۱۷۹ D. B. Macdonald, "Development of Muslim theology"

رسم زهد در پوشیدن جامه «صوف» که در آغاز پوشاک مستمندان و توبه‌کاران بوده - از زمان خلیفه عبدالملک مرعی می‌گشته.^۱ و از اینجا اصطلاح «نصوف» برای طریقت زهد در اسلام و کلمه «صوفی» (یعنی کسی که جامه پشمینه خشن بر تن دارد) برای شخص زاهد پدید آمد. ولی این کلمات بعدها اصطلاح و علم شدند، والا بیشتر اعراب برای این مفاهیم همان کلمه «زاهد» را به کار می‌بردند. بهرغم عقبه طرفداران نظر «واکش آریایی علیه اسلام»، تصوف در محیط عربی تکوین یافته - (گرچه نه در عربستان اصلی بلکه در سوریه و عراق و مصر).

سیر تکاملی زهد به‌عرفان منتهی شد، یعنی گرایش و کوشش برای رابطه فردی و شخصی با خداوند و عشق بدو. شاید اینکه اندیشه عشق به‌خداوند بانیروی عجیبی در میان‌زنان تجلی کرد تصادف صرف نباشد. رابعه عذویه (متوفی بمسال ۱۳۵ هـ) که در رأس محظی از زنان زاهدانه مسلمان در بصره قرار داشته به‌انشاء اشعار عاشقانه، خطاب به آفریدگار مشهور است. به‌ویژه کلمات زیر را به‌او نسبت می‌دهند: «آتش عشق به‌خدا دل را می‌سوزاند» ولی این هیجان و حرارت در میان مردان نیز هواخواهان فراوان پیدا کرد. معینا این نکته جالب توجه است که زهد (و متعاقب آن عرفان) در اسلام طرفدارانی اعم از مرد و زن پیدا کرد. گذشته از راه‌مسابق - الذکر، که صوفیان بسیار بزرگش می‌دارند، می‌توان عایشه دختر امام جعفر صادق (امام ششم شیعیان در قرن دوم هجری) و نفیسه (در فاصله قرن دوم و سوم هجری) از خاندان علوی که در علم الهیات مشهور بوده و فاطمه نیشابوری (متوفی بمسال ۲۲۲ هـ) و دیگران را نام برد. باری بعد از آن زهد و عرفان، جزء عناصر اصلی جهان بینی صوفیان شمرده شدند.

اکثریت قبیحان با زهد و عرفان سخت دشمنی و مخالفت می‌ورزیدند. روحیه ضد زهد به‌ویژه در نخستین قرون اسلامی در میان گردانندگان دستگاه امویان رواج داشته. ای. گولدنبهر^۲ و ل. کاتسانی و آ. لامس از ثروتهای کلانی که بر اثر شرکت اعراب در «جهاد به‌خاطر ایمان» پدید آمده بوده سخن گفته‌اند. فتوحات بزرگ و کسب غنائم جنگی کلان اندیشه لزوم تیرت ثروت اندوزی را از لحاظ اخلاقیات و به‌عنوان پاداش شرکت در «جهاد» پیش آورد. بدیهی است که فکر توجیه ثروت از نظر گاه دینی، در درجه اول، از طرف بزرگان عرب که انکلا اندک به‌تدریج تبدیل می‌یافتند، دفاع و حمایت می‌شد، ولی حتی در میان مجاهدان عادی وصفی را بدین نیز امید به کسب ثروت از طریق تحصیل غنائم جنگی که مورد تقدیس و تصدیق قرآن نیز باشد (سوره هشتم) باعث شد که علمای ازابشان روحیات ضد زهد را تقویت و تأیید کند. مسلمانانی زاهد یثه در پاسخ این روش گفتند که خداوند کسانی را که به‌خاطر «جیفه دنیوی» در جهاد شرکت جستند نمی‌پسندد، بلکه کسانی را دوست می‌دارد که به‌خاطر زندگی آن جهانی به -

۱- ای. گولدنبهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۴۲. ۲- درباره روحیه ضد زهد عصر اموی رجوع نمود به ای. گولدنبهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۳۷-۱۳۶.

جهاد دست زده باشند.

مخالفان زهد، به‌ویژه واطلب، حلیثی را که به‌محمد (ص) نسبت داده شده تا بر اینکه «لا رهبانية فی الاسلام»^۱ دلیل می‌آوردند. صوفیان در پاسخ می‌گفتند که این حدیث مربوط به رهبان مسیحی است و حال آنکه صوفیان راهب نیستند. صوفیان ضمن عمل زاهدانه و ترک استفاده از «خوشبهای این جهانی» نذر استکاف از مزاجت نمی‌کردند. صوفیان ازدواج (با این فید که بمخاطر دفع شهرت نبوده بلکه برای تولید فرزندان باشد) و خانوادگی را متاخر آرمان زندگی خویش نمی‌شمردند. رسمی میان صوفیان معمول و استوار گشت که تا در خانقاه می‌زیست و با بصیر و سباحت می‌پرداخت می‌بایست از مزاجت استکاف ورزند^۲. مدنی جد میان برخی از صوفیان عادی رایج شد که پس از تولد نخستین فرزند، مباشرت با زوجه را موقوف سازند. روایت است که در قرن هشتم هجری شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند، مؤسس نلسی سلسله صوفیه نقشبندیه، چنین کرد. وی را در سن ۱۷ سالگی دلاماد کردند، ولی او پس از تولد نخستین فرزندانش، بدون آنکه زن را طلاق گوید با وی همچون خواهر خویش زندگی می‌کرد. غزالی می‌گوید که بطور کلی ازدواج بر همه مسلمانان واجب است مگر کسانی که زندگی خویش را وقف خدمت خدا کرده باشند (صوفیان).

بدرغم روحیه ضد زاهدانه‌ای که در طی قرنهای دوم و سوم در اسلام حکمفرما بود، تصوف پیشرفت می‌کرد و بسط و انتشار می‌یافت. متوقف شدن فتوحات و بالتجبه بند آمدن سبل غنایم جنگی و پیشرفت جریان‌گرایش به‌سوی خودالیزم و نیز شدن آتش تضادهای طبقاتی تا حدی به پیشرفت تصوف کمک کردند، زیرا که صوفیان، به‌صورت غیرجلی هم که شده، ثروت و تجمل را محکوم می‌کردند و این عمل خود تا حدی انعکاسی از روحیه لایمعی باین اجتماع بود. در شهرها تصوف بیشتر در میان یشعورانی اهم از عرب و ایرانی رواج یافت. در فاصله قرنهای دوم و سوم هجری، نام دو تن از صوفیان نامی ایرانی الاصل مشهور است: یکی ابراهیم بن‌ادهم بلخی (متوفی به‌سال ۱۶۰ هـ) و دیگر بشر الحافی (حافی هری، به‌معنی «پای برهنه») که اصلاً از مردم حوالی مرو بوده (۱۵۰ تا ۲۱۲ هـ) ولی دایره عمل این هر دو تن خارج از ایران بوده است، به‌این معنی که اولی در سوریه و دومی در بنفاد فعالیت می‌کرده. و خستاً در باره هردوی ایشان فقط داستانهای افسانه‌گونه‌ای به‌ما رسیده است. با این حال در طی قرنهای سوم و چهارم هجری، تصوف در ایران رواج فراوان یافت و خراسان یکی از کانونهای اصلی صوفیگری بود.

از قرن سوم هجری، مرحله نوینی در سیر تکامل تصوف آغاز شد. روحیه زهد و عرفانی

۱- یعنی در آئین اسلام رهبانیت نیست. ۲- ولی در بسیاری از موارد نیز شیوخ به‌اضافه خانوادگی می‌کردند.

که در مرحله نخست حکمفرما بود انلك انلك به صورت تعالیم استاجی منطق ظاهری طریقه‌های مختلف درآمد، و به مرور زمان طرائق بسیار پیدا شد. وحدت تصوف از میان رفت، و مفهوم تصوف شامل جریان‌ات گوناگون عرفان و باطنیت اسلامی-سالم از «سنی» و «مرتد» گشت که گاه با یکدیگر خویشی داشته و گاه هم بسیار دور بودند. و نیکسون از منابع کتبی و متون موجوده تا قرن پنجم هجری ۷۸ تعریف برای مفهوم تصوف و محتوای آن را گرد آورده و این خود نشان می‌دهد که طرائق یاد شده تا چه حد از یکدیگر دور شده بودند.

طرائق تصوف هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی آنها کامل هر حقه به عمل نیامده است. فقط می‌توان ملاکهای کلی چند برای چنین طبقه‌بندی ارائه داد. مثلا در مورد بعضی از صوفیان (بشر الحافی، و محاسی متوفی به سال ۲۲۳ هـ) بسی شك زهد ایشان بر عرفانشان برتری داشته و از طریق منهب «حقه» اسلامی هیچ‌گاه خارج نشدند. اما برخی دیگر در درجه اول عارف بودند ولی عارفی میانبر (معتقد به توحید نه وحدت وجود). اینان نیز از حدود منهب «حقه» اسلامی پای بیرون ننهاده‌اند (مثل معروف کرخی متوفی به سال ۲۰۰ هـ. و شاگرد او سری السطی متوفی در حدود سال ۲۵۷ هـ. و برادر زاده سری به نام جنید که از مردم نهانند و ابرانی بوده و در سال ۲۹۸ هـ در بغداد درگذشت و شاگرد جنید، رویم متوفی به سال ۳۰۴ هـ. و شاگرد دیگر جنید به نام شبلی متوفی به سال ۳۳۵ هـ. و محمد الصدفی متوفی به سال ۲۶۶ هـ). همه اینان مراعات شدید شریعت اسلامی و تشریفات و ممنوعیتهای آن را واجب می‌دانستند. و فقط می‌کوشیدند به مناهب قهی اسلامی روحی بلند و از صورت‌تدین اطاعت و انقیاد محض خداوند در آوردند و بعدین قلب و محبت به خدا بدلش سازند و به طوری که خود می‌گفتند: تشریفات خشك را که «با اعضای بدن انجام می‌گرفته» به عملی که با قلب صورت گیرده تبدیل نمایند.

ذوالنون مصری که اصلا قطبی یا نوپای بوده و در مصر به دنیا آمده و در حدود سال ۵۲۲۶ هـ. در آنجا وفات یافته و از بسیاری جهات شخص سر موزی بوده، اندکی از ایشان بر کار است. وی با معلومات مکب متأخر یونانی اسکندانی آشنا بوده و از علوم غریبه و کیمیا اطلاع داشته. و در همین حال روایت است که چون ذوالنون در محکم متوکل حاضر شد وی را پرو منهب سنی شناختند. ذوالنون نخستین کسی شمرده می‌شود که «حال» عرفانی را تعریف کرده. در روایات صوفیان آمده که وی در تبدیل صوفیگری به تعالیم فلسفی استاجی و عرفانی سهم و اهمیت فوق‌العاده داشته. تعالیم وی فقط در تألیفات مؤلفان بعد از او (جامی قرن نهم هجری و دیگران) منقول است.^۱ بعضی از محققان (ادوارد براون و نیکسون) ذوالنون

۱- درباره تألیفاتی که ذوالنون مصری نسبت داده‌اند، رجوع خود به

را عامل نفوذ فلسفه نوافلاطونی وحدت وجود در تصوف می‌دانند، ولی صحت این استاج محل تردید است.

گروه دیگری از صوفیان، بدون اینکه مستقیماً شریعت اسلامی را منکر شوند، برای اجرای آن اهمیت چندان قائل نبودند و یا حتی مراعات آن را برای «عارفان»، که به عقیده ایشان امکان رابطه با خلقت را کسب کرده بودند، واجب نمی‌شمردند. این گونه صوفیان بر روی هم چندان اهمیتی برای ظواهر دین‌نامه از دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت و غیره قائل نبوده معتقد بودند که شکل ظاهر فقط برای کسانی که هنوز مراحل (طریق عرفان) را نپیموده‌اند مهم است. میان صوفیان نوافلاطون‌گرا این گروه شیخ بایزید بظامی (ابو یزید طیفورین عیسی ملقب به سلطان العارفین) که ایرانی و از مردم بظام بوده و در همانجا در حدود سال ۲۶۲ هـ. در گذشته، مقام نخستین را حایز است. افکار وی را مؤلفان صوفی متأخر (قشیری، جلالی هجویری قرن پنجم هجری، هزالی. آغاز قرن ششم، و فریدالدین عطار قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری، و جامی، قرن نهم هجری) که پیرو او بوده‌اند شرح داده و در عالم تصوف ایران طریقه مخصوصی که به طیفوریه معروف است پدید آوردند.

ابوالفیث حسین بن منصور ملقب به حلاج (این لقب معرف حرفه نخست اوست) که از مردم فارس و نواده مردی زرتشتی و شاگرد جنید بوده مقبولیت و محبوبیتی بسیار در میان صوفیان دارد. معتزله وی را به ارتداد متهم نمودند و ظاهریان و امامیه لعنش کردند و دوبار از طرف عباسیان بازداشت شد و سرانجام در سال ۳۱۰ هـ. رسماً مرتدش شناختند و سیاستی بیرحمانه^۱ در حقش در بغداد مجری ساختند^۲. در سال ۳۲۲ هـ. یک فرد برجسته دیگر گروه مزبور صوفیان که شلمانی نام داشت در بغداد به اتهام ارتداد اعدام شد.

از یک سو در میان صوفیان این گروه اعمال زهد صوفیانه و تشریفات آن به شکل «ذکر» (عربی، به معنی لنوی «یاد آوری، یاد بوده» از «ذکر» - یاد کردن، اصطلاحاً به معنی «دعایی ویژه در بزرگداشت خلقت» با کلمات مشخص و معین، یکجا و به صدای بلند و یا آهسته و در دل^۳) و از دیگر سو، و بلاشک، اقتباس عناصر فلسفه نوافلاطونی (ماخوذ از نافعان متأخر که فلسفه نوافلاطونی را با روح مسیحیت دستکاری کرده بودند) مشاهده می‌گشت. صوفیان این گروه کمابیش تمایل و گرایش به طرف اصل وحدت وجود داشتند و آن را به صورت عرفانی درک می‌کردند که هنوز به صورت تعالیم مدون و منظم و تمام و کاملی در نیامده بوده.

۱. ادراک صفت در مقام لازمه زهد و زان پس دستهای را از منقطع کردن و سرنگون به داری آویختن و سنگسار کردن و سرانجام سرش را ازین جدا کردن و تشر را سوزاندند درباره طرهای لویه به رجوع نمود.

۲. کتاب وزیای درباره حلاج.

۳. L. Massignon. "La passion d'al-Halladj, martyr mystique de l'Islam"

۴. درباره ذکر و اعمال صوفیان به این فصل رجوع شود.

در تألیفات صوفیان مرسوم است که شیخ یا یزید بظامی را نخستین تدوین کننده مهمترین اندیشه تصوف یعنی «فنا» بدانند («فنا» کلمه‌ای است عربی، بمعنی «نابودی» «خاموشی»، «هلاک» از «فنی» بمعنی «نابود شدن»، «نابود شدن» و از این کلمه است: «دارالفنا» بمعنی «جهان خاکی گذران») یعنی رسیدن صوفی به حالت «کمال» تا همچنانکه مقرر بوده اراده شخصی و امیال دنیوی و صفات آدمی را در نهاد خویش پیکش و بدین طریق از درک عالم محسوس رها شود و به کمال عرفانی برسد و شایسته پیوستن و ارتباط با «پکتا» یعنی خداوند گردد. صوفیان مختلف بعدها مفهوم «فنا» را به‌انحاء گوناگون درک کردند. و بر روی هم می‌توان به دو صورت اصلی فنا اشاره کرد: یکی فای مبتی بر توحید و دیگر مبتی بر وحلت وجود. در زیر به این دو صورت و موضوع منابع و مآخذ این فکر اشاره خواهیم کرد.

در قرنهای چهارم و پنجم هجری، خراسان به یکی از بزرگترین مراکز تصوف تبدیل شد. در آن سامان، از يك سو، شاگردان شیخ با یزید بظامی سرگرم فعالیت بودند که به «حال» دعوت نموده «سکر عشق الهی» را تبلیغ می‌کردند و از دیگر سوشاگردان شیخ جنبه بنفادی «حال» و «سکر» را خطری برای صوفی می‌دانستند زیرا که معتقد بودند چون صوفی به‌طور مصنوعی خویش را بر انگیزد، تخیلات خود بشردا واقعا ارتباط با خداوند نخواهد شمرده شاگردان جنبه معتقد بودند که تنها طریق درست در برابر صوفی همانا حالت «صحو» (عربی) و هشاری و «ذکر خفی» و «باتوجه است» در خراسان طریقت دیگری از تصوف استوار شد و آن طریقت «ملامتیه» (از کلمه عربی «ملامه» که جمع آن «ملامات» می‌شود بمعنی «سرزنش، مذمت»، «لجن مال کردن»، از «لام» بمعنی «سرزنش کردن، ملامت کردن»)^۱ بود. و خواهران این طریقت عقیده داشتند که از لحاظ «نجات روح» و دستگیری صوفی، بزرگترین خطر در آن است که بر اثر کلبایی در زهد و عرفان از خود راضی و مغرور شود. صوفی برای احتراز از این خطر و اجتناب از برانگیختن نحسین دیگران باید «کلباییهای» خویش را در طریق زهد و عرفان پنهان دارد و بکوشد تا خود را بدتر از آنچه هست بنماید، حتی چنان رفتار کند که ملامت و عصبانیت دیگر آدیان را برانگیزد. چنین رفتاری عملاً و غالباً بصورت تسامح و بی‌اعتنایی بمقواعد و موازین معمول معاشرت با مردم درمی‌آمد و به‌بلاحت ظاهر و وقاحت می‌گرایید. صوفیان سدر ویشان خانه بدوش که «فیلسوفان وقاحت یسته» عهد عتیق و بله‌ای مسیحی را به‌باد می‌آوردند - از این زمره بودند.

در قرن پنجم هجری، مؤلفان کتب مدونی، در معتقدات صوفیه، از خراسان برخاستند. به‌شرح زیر: ابوالقاسم قشیری مؤلف «الرسالات القشیره» به‌زبان عربی (متوفی به‌سال ۴۶۵هـ) عبدالملك جوینی (اسام الحرمین، متوفی به‌سال ۴۷۸هـ)، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی -

۱- این جریان و طریقه در عراق و در منزل شاگردان جنبه پدید آمد، ولی در خراسان رواج خاصی پیدا نکرد و از آنجا به‌آسای مباحثه بط پافت.

الهجویری^۱ مؤلف کتاب جامی در تصوف به نام «کشف المحجوب» بسیار مشهور است و به زبان فارسی نوشته شده. جلایی هجویری در این کتاب به تدریج «آنچه در پرده است آشکار می سازد» و مطالب عمده تصوف میان خود را با روح طریقت جنبه شرح می دهد. ضمناً اطلاعاتی درباره طرائق گوناگون صوفیه و شیوخ نامی صوفیه در سوریه و آذربایجان و ایران و آسیای میانه به دست می دهد. امام ابو حامد محمد غزالی، بزرگترین عالم الهیات سنی و بلخی طریقتی از خود در تصوف (به بعد رجوع شود) نیز از خراسان برخاسته بود.

در فاصله قرن دوم و چهارم هجری، به موازات صوفیان منفردی که به «نورین» و «مراقبه» زهد و عرفان پرداخته و در عین حال از مشاغل دائمی خویش (پیشوری و کسب کوچک و دلا و سند و غیره) دست نکشیده بودند، صوفیان حرفه ای گداپیشه و سائل نیز زیاد شدند. از آن زمان، مانند روزگاران ایشان را «فقیر» (عربی، که معنی لغوی آن «ستمند» است، از «فقر» به معنی «ستند بودن») و یا به لغت مترادف فارسی آن «درویش» می خواندند. درویش به معنی خاص و محدود «زاهد - عارف» سائلی را گویند که دارای ملک خصوصی نیست و خانه بدوش است، یا در خانقاه و زاویه درویشان زندگی می کند. ولی کلمات «درویش» و «فقیر» به معنی وسیعتر به مفهوم مترادف «صوفی» به کار می رود. بسیاری از درویشان دائماً و یا موقتاً در خانقاه مشرک قرا زندگی می کنند.^۲ اینجاها نامهای مختلف دارند. از قیل خانقاه (فارسی)، «زاویه» (عربی به معنی لغوی «گوشه»، «حجره») تکیه (عربی، به معنی لغوی «جایی که بدان تکیه کنند»، «تکیه گاه»)، «لنگر» (فرانس - فارسی به معنی لغوی «لنگر کشی» و اصطلاحاً به معنی «پناهگاه»)، «رباط» (عربی). در خانقاههای درویشان آیین رهبری روحانی ملون گشت. جوانان تحت ریاست پیری که علی الرسم در رأس خانقاه قرار داشته و «شیخ» (عربی - که جمع آن «شیوخ» یا «مشایخ»^۳ به معنی «پیر»، «بزرگ» و «کلخدا»)^۴ یا «پیر» (مترادف فارسی «شیخ») قرار داشت. شیخ در برابر «سربد» (عربی به معنی «جوبنده»، «پیرو»، «شاگرد» از «داد» که به معنی «جستن»، «فحص کامل کردن» است) سمت «میرشد» (و «میرشد» عربی به معنی «رهبر»، «سربی» از «رشد» به معنی «رفتن در راه» (راست) داشته است. از همین ریشه است «ارشاد» (به معنی «هدایت به راه» (راست)، «رهبری روحانی») یا «استاد» (فارسی، به معنی «آموزگار»

۱- مال تولد و مرگ او معلوم نیست. ۲- برخی از مؤلفان اروپایی این ساکن مشرک با خانقاه را «سویه» خوانده اند ولی این تعریف و تعبیر دقیق نیست. زیرا که درویشان با وجود زهد خویش هرگز سوخته هم مزاجت نبودند و می توانست از خانقاه خارج شده ازدواج کنند، یا به مسافرت خویش که قیلاً و کار کرده بودند بازگردند. ۳- از کلمه فرانسه L'ecce ظاهر این کلمه از زمان جنگهای صلیبی رواج یافته و جامی (قرن هفتم هجری) آنرا به معنی حافظه و زاویه درویشان بکار برده. ۴- «مشایخ» جمع بلاواسطه «شیخ» نیست بلکه جمع الجمع است یعنی جمع «مشایخ» است و منتهی جمع شیخ. - ۵- در زبانهای ترکی و آذربایجانی «سوربد» گویند و از آنجا به زبان روسی آمده و «سوربدین» نیز از همین ریشه است.

استاد در فن «استاد پیشه»^۱. مرید می‌بایست در تحت رهبری و هدايت شيخ و مرشد خویش راه دوازده و تفکر و مشاهد را طی کند تا «در طریقت به کمال رسد».

مرید پس از مدت کمایش دوازده آزمایش^۲، به جرگه اخوت درویشان راه یافته پذیرفته می‌شد. و در این موقع شيخ به مرید «خرقه» می‌پوشانید («خرقه» کلمه‌ای است عربی به معنی «پوشاک سوراخ سوراخ»، «ژنس» پاره پاره، از «خرق» که یکی از معانی آن «سوراخ کردن و دریدن» است) و صوفی می‌بایست این خرقه را مادام‌العمر بر تن داشته باشد. درویش پس از خرقه‌پوشی، «حجره»‌ای نیز در خانقاه می‌داشت. و رابطه‌ی با شيخ و مریش در هم‌مصلحت زندگی باقی و برقرار بود. مرید اراده‌ی خویش را ناپایدار نگذاشته کاملاً مطیع خواست شيخ و مرشد خود می‌شد و وی را در برابر خویش گناهانی از جانشین خدا می‌دانست. مریدان منظمأ در محضر شيخ به گناهان (گناهانی هم که در عالم اندیشه تصورش را کرده بودند) اعتراف و در برابر او «توبه» می‌کردند. («توبه» کلمه‌ی عربی از «تاب» به معنی «ابرار پشیمانی کردن»). غزالی توبه را «باب طریق عرفان» می‌داند و معتقد بوده است که توبه باید لایق قطع باشد زیرا که معصومیت کامل در مورد انسان محال است. وی به مریدان توصیه می‌کرده که گناهان خود را هر روزه در دفتری (الجریده) یادداشت کنند و روزانه در محضر شيخ اعتراف نمایند و توبه را با مراقبه و محاسبه (تمرینات روحانی: پژوهش و آزمایش [وجدان خویش]) و «تفکر» و راز و نیاز درونی (به لاتینی *meditatio*) و «خلوة» (عربی، «انزوا جتن»، «تأملات» و همچنین به معنی «حجره»، «محل مخفی»، معادل عربی- فارسی آن «خلوت» است) توأم سازند. اما چگونگی این «تمرینات روحانی» یا «مراقبه» را می‌توان از شرح زندگی شيخ مشهور صوفیان خراسان، یعنی ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المهنوی (۳۷۶ تا ۴۲۱ هـ) دریافت. ابوسعید در زمانی که مریدی جوان بوده در خانقاه مرشد خود ابوالفضل حسن می‌زیسته. ابوسعید حکایت می‌کند که «وهفت سال بنشینم و می‌گفتم الله الله الله. هرگاه که نعمتی یا غفلی از بشریت به‌مادد آملی، سیاهی یا حره‌ی آتشین از پیش محراب ما بیرون آملی، با هیبتی و سیاستی هرچه تمامتر و بانگ برما زدی و گفتم یا با سید، قل الله ما شبانروزی از هول و سهم آن سوزان و لرزان بودیمی و نیز با خواب و غفلت نرسیدی»^۳. ذکر و «دعا در عالم اندیشه»

۱- در آملای میاه «ایمان» (فارسی) نیز گویند که اصطلاح احترام آمیزی است برای استاد. ۲- جرگه اخوت درویشی که سلاطین و اعیان دومی فارسی زبان (در پاره‌ی هفتم رجوع شود) تأسیس کرده بود. آزمایش مرید یک هزار و یک روز به‌درازا می‌کشید. از این مدت مرید ۲۰ روز خلوت جبری استان خاقان را انجام می‌داد، ۴۰ روز عزله و مشراق را پاک می‌کرد، ۴۰ روز آبکشی می‌کرد، ۴۰ روز حیا و جادوب می‌کرد، ۴۰ روز هیزم می‌کشید و ۴۰ روز آمیزی می‌کرد. هدف انجام کارهای سخت و پست این بوده که غرور مرید در هم شکند و میزان اطاعت و فرمانبرداری و آمادگی او در اجرای اوامر شيخ و نخست‌بخاقان مورد آزمایش قرار گیرد. ۳- مصححین منوره، ص ۲۶، «حالات و صفات» ص ۱۲.

عبارت از این بود که مرید در حجره در بدوی خویش بپند و سر را پیوشاند و متصل کلمه «الله» یا «هو» (عربی. معادل عربی-فارسی آن «هو» است) و با یکی از صفات خداوند و یا کلمات «لا اله الا الله» را تکرار نماید و دقت و توجه خویش را کاملاً در این سخنان متمرکز سازی تا آنکه زبان و لبان دیگر صوت را احساس نکند و کلمه در قلب وی جای گیرد. معتقد بودند که در نتیجه این تمرین نام خداوند تا ابد در ذهن صوفی منقور خواهد شد.

صوفی «ذکر» نام خدا را، به این صورت، مبتدی بر قرآن می‌دانست: «قل الله»^۱ (بگو الله) و «بیا بها الذین آمنوا اذکرو الله ذکر اکبیراً و سبحوه بکرة واصبلاً» یعنی «ای مؤمنان خداوند را بسیار یاد کنید (یا ذکر الله را بسیار بگویید) و بامداد و بگاه و شبانگاه تسبیحش کنید»^۲ ذکر بر دو گونه بوده: یکی «ذکر جلی» (عربی = آشکار) و دیگر «ذکر خفی» (عربی)، غزالی ذکر جلی را که با سرایش و موسیقی یا «سماع» (عربی = به معنی لغوی «گوش فرا دادن»، «هم آهنگی» و اصطلاحاً به معنی «سرود درویشان») توأم بوده و در خانقاه ایشان انجام می‌شده^۳، چنین تعریف می‌کند: «همه جماعت صوفیان بدون حضور افیار و یگانگان که ممکن بود روجه ذکر کنندگان را متزلزل سازند، و بدون حضور نو مریدان، گرد هم جمع می‌شوند.» (قواله) (عربی اصطلاحاً به معنی «سراپنده»، از «قال» «گفتن») در مرکز مجلس سرار می‌گیرد و سرودهایی به اوزان متفاوت می‌خواند و سرایش را نغمه آلات موسیقی مجاز (که رسم و عادت مجاز ساخته) همراهی می‌کند از قیل دایره‌زننگی و طنبور و قوه‌نی و غیره. مستعان یحسین حرکت و سر به سوی زمین نشسته، می‌کوشد تا بلند نفس نکشد و از هر گونه حرکتی که تمرکز توجه و ذهن مجاوران ایشان را مختل تواند کرد احتراز می‌کند و منتظر بروز «حال» می‌شوند. به ناگاه در یکی از «اخوانه»، «حال» بروز می‌کند و بانگ برمی‌آورد و کف می‌زند و می‌رقصد. همه حاضران در مجلس با حرکت خویش به او تاسی می‌کنند تا «حال» متوقف گردد. اشعار غنائی عرفانی که با همراهی آلات موسیقی و از آنمازهای ذمی خوانده می‌شود، در روح صوفی اثر می‌کند و او را به هیجان می‌آورد و این حالت را علی‌الرسم «حال» گویند (عربی، به معنی لغوی «وضع و حالت» و اصطلاحاً به معنی «سرود و شعف عرفانی و آنچه در زبانهای اروپایی «اکستان» نامیده می‌شود، از «حول» که یکی از معانی آن «دگرگون شدن و مبدل گشتن (به چیزی)» است).

میان صوفیان طرقات گوناگون مباحثات پرشوری در گرفته جریان داشت که آیا فقط «ذکر خفی» در خاموشی با توجه جایز است یا «ذکر جلی» با سرایش و موسیقی (سماع) و

۱- قرآن، سوره ۶، آیه ۹۱. ۲- قرآن، سوره ۳۳، آیه ۴۱ و ۴۲. ۳- لطیفه مربوطه از ربیع

چهارم «احیاء علوم الدین» که ترجمه انگلیسی آن منتشر شده.

(رقص) «حال» نیز مجاز است.

خانقاههای درویشان بصرهت ازدیاد یافتند. وهم در آستانهٔ قرن چهارم و پنجم هجری، در خراسان بیش از دویست خانقاه و زاویه وجود داشت. جلایی فقط در خراسان قریب سیصد تن از افراد «شایسته و دلیر» «سپاه خراسانی مردان خلاء» دیده بوده و عقیده داشت که «خورشید حق» (عرفانی) و پیشرفت طریقت در طالع خراسان است.^۱ در خراسان بهویژه خانقاههای مشهور شیخ ابوسعید فضل الله مهنوی — که از او پیشتر یاد کردیم^۲، و شیخ ابوالحسن خرقانی قرار داشته^۳. گفته از درویشانی که دائماً و با مدنی مدید در خانقاهها مکن داشتند بسیاری از درویشان خانه بدوش نیز فقط در موسم زمستان در آن امکه منزل می گزیدند. شیخ سری — القطی خطاب به صوفیان چنین می گفت: «بهار آمد و درختان جامه برگ بر تن کردند و شما را باید بهیر جهان پردازید» درویشان جهانگرد و خانه بدوش صدقه می طلبیدند و این کار کاملاً مشروع و حتی برای نمو و علو روح ایشان سودمند شمرده می شده (زیرا که می بایست فرورد خویشتن خواهی را در نهاد ایشان بکنند) — به شرطی که فقط به قدر حاجت يك روزه سؤال کنند. ولی مباشر امور معاشی خانقاه، حق داشت برای درویشانی که در آن خانه مشرک صوفیان زندگی می کردند، برای آینده نیز صدقه طلب کند و آذوقه و سوخت ذخیره نماید.

در خانقاه درویشان نیز مانند صومعههای مسیحیان و بوداییان، تفر زهد آمیز نسبت به تن و آنچه جسمانی است و ریاضت اختیاری ارج فراوان داشت. روایت است که بازید بطامی خطاب به تن خویش چنین می گفته: «نه، نه، ای ظرف همه بدیها ای تن پلید، سی سال گذشت و تو پاک نشدای و فردا باید در برابر آنکه پاک است (خدا) ظاهر شوی»^۴ شیخ ابوالحسن خرقانی مربیان خویش را چنین تعلیم می داد: «در گرسنگی چنان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می فرای تا چهل روز یا بمالی آنگاه چیزی پیدا آید...»^۵ نیز شیخ مزبور چنین می گفته: «بس گفت شب شود و خلق بخبند، تو این تن را غل و پلاس و تازیانه چرمین دار، کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد»، گوید: «بند من لذین تن چه می خواهی؟ بگو: «الهی، نورا خواهم»، گوید: «بند من دست ازین یسجاره بدار، من از آن نوام»^۶

۱- جلایی هجری، ص ۲۱۶. ۲- ر. آ. اردکوفسکی شرح زندگی او را به زبان فارسی منتشر کرده (SPB ۱۸۹۹) به شرح زیر: «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» از مؤلفی مجهول و دیگر «اسرار التوحید فی مقامات الصیغ ای سید» تألیف محمد بن منور (هر دو تألیف در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی ختم هجری نوشته شده). ۳- سرکشندار را (که مؤلف و زمان تألیف آن معلوم نیست ولی از قرن دوازدهم میلادی به این طرف باید باشد) ۱. ا. برتس از روی تنها نسخه خطی موزه بریتانیا منتشر کرده. (رجوع خود به فهرست کتب مربوط به فصل دوازدهم این کتاب — ذیل کلمه «خرقانی») ۴- خرقانی، متن فارسی، ص ۱۸۸. ۵- همانجا، ص ۱۷۶. ۶- همانجا، متن، ص ۱۸۲.

نصوف عقیده مشترک همه ددویشان بوده، بصورت طرائق گوناگون آن. شیخ ابوالحسن خرقانی در پاسخ این سؤال که «ددویشی چیست؟» چنین می گفت: «ددیایی است از سه چشمه، یکی پرهیز، دوم سخاوت، سوم بی نیاز بودن از خلق خدای عزوجل»^۱. مفهوم «بی نیاز بودن از خلق خدا» در نظر ایشان چنین بوده که صوفی نباید به کسی از آدمیان دلبستگی پیدا کند، زیرا که قلب او می باید مشحون از يك عشق باشد، عشق به آفریدگار، به «دوست پکتا» (یار، دوست) یعنی خدای عزوجل. صوفی می باید فقط نسبت به خلق خدا سخی باشد. مفهوم پرهیز تنها زهد و قهر نبوده، بلکه به معنی ترك اراده شخصی و «من» خویش نیز بوده است. شیخ بایزید بظامی از خداوند می خواست که: خدایا وجودم را ناموجود کن. تا کی میان من و تو «من» من خواهد بود؟ زهد به خودی خود هدف و مقصود نبوده، بلکه وسیله ای شمرده می شد تا برای پاک شدن و مصفا گشتن از دلبستگی به جهان محسوسات و ترك امیال خویشتن، ترك عشق به «من» خویش و بالتبجه آماده کردن خود برای وصول به حالت «حال» و رسیدن به لحظات شیرین ارتباط شخصی با آفریدگار. در عین حال صوفیان معتقد بودند که امکان وصول به «حال» برای صوفی تنها به صامی وی و «فداکاریهای روحانی» او مربوط نبوده، بلکه پیش از همه چیز به خواست خدا ارتباط دارد. صوفی نباید چشم داشت پاداش «آنجهانی» داشته باشد و عشق او به «دوست» می باید کاملاً خالی از غرض باشد. شیخ ابوالحسن خرقانی گویند: «الهی، خلق تو شکر نعمتهای تو کنند، من شکر بودن تو کنم، نعمت بودن تو است». شیخ گفت: «خداوند بر دل من ندا کرد: بنده من چه بایست، بخواه گشتم: الهی، مرا بودن تو نه پس که دیگر بخواهم»^۲. در طرائق گوناگون نصوف اصل مراحل مختلف «کمال روحانی» که غالباً «مقامات» خوانده می شود (عربی، جمع «مقام» که معنی لفوی آن «جای اقامت، وضع، محل توقف» است و اصطلاحاً به معنی «جای اقامت یا منزل» (= مرحله) در طریق عرفانه است، از «قام» به معنی «برخاستن، وارد اقدام شدن و غیره») تکوین یافت. شمار و نام این مقامات در طرائق مختلف نصوف متفاوت است. غالباً از چهار مرحله با مقام یاد می کنند به شرح زیر:

۱/ «شریعت» یا «قانون» یعنی زندگی طبق موازین و احکام دینی که برای همه مسلمانان واجب و مشترك است. از لحاظ صوفیان این مرحله با مقام قطع تدارکی بوده برای گام نهادن در طریق عرفان.

۲/ «طریقت» (عرفانی)، که عبارت بوده از قهر اختیاری و چشمپوشی از اغراض و مطامع نفسانی و ترك این جهانی و ترك اراده و من خویش. صوفی می بایست سرید شیخ و مرشد برگزیده گردد و کاملاً مطیع اراده او شود و تحت نظارت وی دد آید و تحت هدایت او

۱- صابجا، ص، ۱۸۵. همین تریف در تالیف فریدالدین عطار نیز آمده، فقط ترتیب منابع، دیگر است.

۲- صابجا، متن، ص ۱۲۹.

در خانقاه و یا در خانه تمرین (مراقبه) زهد و «زندگی روحانی» کند.

۳/ «معرفت» یا شناخت (عرفانی). در این مقام یا مرحله صوفی که اقبال حسی و نفسانی را ترک گفته متعدد برای بعضی عوالم «حاله» و ارتباط موقت و یا «وصل» یا «یکپارگی» خداوند - شناخته می‌شود («وصل» کلمه‌ای است عربی، معنی لغوی آن «پیوستگی» است، از «وصل» که یکی از معانی آن «متحد کردن و مربوط ساختن» (با کسی) است). صوفی در این مقام با اجازه شیخ خویش، خود می‌توانست مرشد و مربی مریدان گردد.

۴/ «حقیقت»، به قول کافی مؤلفان صوفیه، این مرحله قط برای عده معدودی از صوفیان قابل وصول است. و در صورتی دست می‌دهد که صوفی رابطه دائم و نزدیک با «حق مطلق» - یعنی خداوند - پیدا می‌کرده. برای وصول به این مقام می‌بایست شخص کاملاً از تأثرات عالم محسوسات رها گردد و به حالت «فنا» (بمعادل رجوع شود) برسد. فریدالدین عطار^۱ مقام (طریق عرفان) و غزالی^۲ مقام بر می‌شمرد (همما بعد رجوع شود).

فکر «فنا» از نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از متون معلوم است. برخی از اسلام‌شناسان (به ویژه ای. گولدسبر و حتی ر. نیکلسون) «فنا» را صورت دگرگون شده نیروانای بودایی^۱ دانسته‌اند. ولی صرف نظر از اینکه مؤلفان صوفی آن دوران اطلاعی بسیار ناچیز از فلسفه هندی به‌طور عموم و کیش بودا بخصوص داشته، مشابهت میان نیروانا و «فنا» سطحی است. در واقع فنا هیچ وجه مشترکی با نیروانا ندارد. «فنا» از فکر رابطه وصال خدا (اعم از نظرهای اهل توحید و یا هواخواهان و حلت وجود) و روح انسانی غیر قابل انفکاک است، و حال آنکه بوداییگری از فکر خدای یکتا یگانه است و حقیقت وجود روح و شخصیت را نمی‌شناسد. اصل خداوند - آفریدگار و یا صدور عالم کاینات و آدمی از خداوند و مبدأ روح و پیوستن آن به خداوند بالکل دور و یگانه از بوداییگری است. تصوف نیز به نوبه خود از اصل تاسخ و نیروانا - که همچون نجات از سلطه تاسخهاست - یگانه است. جواب توحیدی و یا وحدت وجودی فکر فنا را به هیچ وجه نمی‌توان از کیش بودا استخراج کرد.

با اینکه «فنا» در طریقات گوناگون صوفیه مفاهیم متفاوت دارد با این وصف می‌توان به دو صورت کلی و اصلی آن اشاره کرد: یکی صورت توحیدی که مربوط به صوفیان بیانیه و است و دیگر صورت وحدت وجودی که نظر صوفیان افراطی است. در مورد اول کلمه «فنا» مین حالتی است که روح، استعمال در آن عالم محسوسات را از دست داده است و بنابراین می‌تواند خدا را بشناسد و با او مربوط شود. به گفته هجویری^۲ روح در این حال قط صفات

۱- به کارا دو، و، پ. آسین بالاسوس متناً فکر «فنا» را در عرفان صوفی می‌داند. - جلالی هجویری ص ۳۱۶.

خویش را از دست می‌دهد یعنی وجود تجربی را فاقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت خویش را فاقد نمی‌شود. ارتباط با خداوند به معنی امتزاج با وجود باری نیست، زیرا طبیعت آدمی نمی‌تواند به طبیعت الهی تبدیل یابد. اما در نظر معتقدان به وحدت وجود جهان کاینات و ارواح آدمی نه‌اندک لحاظ وجود تجربی خود، بلکه اندک‌لحاظ جوهر خویش الهی هستند. بدین سبب، رهایی نلذیجی روح از تأثرات تجربی، و وجود حسی «و عدم اشتغال روح (به عالم)» - چنانکه صوفیان گویند - و نفس «من» تجربی و اراده خویش می‌بایست صوفی را به حالت «فنا» - به معنی حل کامل روح و شخصیت در خداوند که «من» عالم است و امتزاج با آن - واصل گرداند. و با این حال نظر طرفداران وحدت وجود و صوفیان افراطی درباره خداوند همچون جوهر کل، به هیچ وجه ناقض شناخت وجه شخصی برای خداوند نبوده است.

فکر ارتباط و وصول به خداوند در حالت «حال»، اصل «اشراق» را پدید آورد («اشراق» کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «درخشش» از «شرق» که یکی از معانی آن «درخشیدن» است). این اصل را برخی از حکمای اشراقی و از آن جمله شیخ یحیی سهروردی که در سال ۵۸۷ هجری قمری ارتداد اعدام شد (و بدین سبب به لقب «مقتول» ملقب گردید)، متون ساخته‌اند. پدیده‌ای روانی که ل. ماسینیون^۱ مورد مطالعه قرار داده و «شطح» نامیده می‌شود (کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «هروا شدن» و اصطلاحاً «خروج از من خویش» و «یهوش شدن» معنی می‌دهد، از «شطح» به معنی «درختن، ره‌گم کردن» با اصل «حال» و «اشراق» مربوط است. در این حالت چون صوفی «حال» کند و شناخت «من» خویش را از دست دهد - گویی با «دوست» - خداوند «معاوضه» وظیفه کرده و از طرف او سخن می‌گوید. مثلاً روایت است که شیخ بایزید بسطامی به کسانی که از او می‌پرسیدند در خانه است یا نه، می‌گفت: «زیر این سقف جز خدا کس نیست». منصور حلاج، که پیشتر از وی یاد کردیم، متهم بود که در حالت «حال» انا الحق «می‌گفت» (یعنی من - حق «خدایم») و بدین خاطر کشته شد. این کلمات در نظر مسلمانان سنی، خویشان را خدا دانستن، شمرده می‌شده یعنی «بی‌ایمانی» محسوب می‌گردیده. ولی صوفیان افراطی کلمات حلاج را جز «شطح» نمی‌دانستند و وی را همچون شهید و اولیاء الله بزرگ می‌داشتند.

بر روی هم باید در نظر داشت که تا پایان قرن ششم هجری، فقط‌گرایش بسوی وحدت وجود پیدا بوده و در افکار صوفیان تمایل به وحدت وجود دیده می‌شده و هنوز ظننه^۲ وحدت وجود تصوف به وجود نیامده بوده و چنین ظننه‌ای فقط از زمان ابن‌العربی (به بعد

۱- L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique..."

رجوع شود) پدید آمد.

اگر قبول کنیم که معتقدات صوفیه نتیجه شرایط اجتماعی و تاریخی و سیر تکامل طبیعی افکار دینی در جامعه قنودالی باشد، پس پدیده‌های صوفیانه «حال» و «شطح» و «فنا» چیست و چه معنی دارد؟ در این مورد با پدیده‌های روانی سروکار داریم.... «ذکر» و «سماع» یعنی سرایش و موسیقی، لداکی غیر طبیعی را در ایشان برمی‌انگیخته. «حال» با توهّمات سمعی توأم بوده. غزالی این حالات و توهّمات سمعی را «خطف» می‌نامیده (کلمه‌ای است عربی بمعنی لغوی «ربایند» «گیرنده» از «خطف» که «گرفتن» و «ربودن» معنی می‌دهد) و آن را زبان موجودات غیر زنده‌ای می‌داند که سخن ایشان به گوش عارف می‌رسد و او نمی‌داند که این اصوات از کجا می‌آیند.

د. ب. ماکدونالد، «خطف» را با «ابلیس» (دایمون *daimon* یونانی) مقارن می‌کند که در «حال» خلالت به نظر آن حکیم می‌آمده، مقایسه می‌کند. محتملاً آنچه اصطلاحاً «توهم کاذب» نامیده می‌شود و نخستین بار مورد مطالعه و. خ. خاندینسکی دانشمند و پزشک روانشناس روسی قرار گرفته مربوط به همین حالت است، به این معنی: شخص وهم‌زده صداهای درونی می‌شنود و با «پیش‌درونی (شهود)» تصاویر موهومی می‌بیند و غیره. غزالی «پیش‌تجربی» را در حالت «حال» فوق‌العاده روشن و واضح می‌شمرده و با شراره برق و نور ملایم ماه در حال بدر و نور کورکننده تباه‌های صیقلی قیاس می‌کند. البته نباید تصور کرد که همه صوفیان بیمار عصبی بوده‌اند. ولی سماع یا سرایش و مویقی و ضرب و وزن نظمها و حضور در جرگه کان عصبانی و برانگیخته (چنانکه بهنگام ذکر پیش می‌آید) حتی در طبیعی‌ترین اشخاص نیز تأثیر شدیدی داشته و فعالیت عقلی و عمل نیروی تصور را برمی‌انگیخته و تشدید می‌نموده. و باقی مراتب - یعنی «حال» و تصورات و حالات شمع و شور مربوط بدان - را می‌توان با پرورش خاص و شیوه زندگی زاهدانه تدارک و تلقین کرد.

در طرائق گوناگون تصوف پرستش فقر - به‌شأن کمال مطلوب صوفی - مقام مهمی داشته. بسیاری از صوفیان، مانند ارواحیون مسیحی فرانسیسکن (قرن سیزدهم میلادی) فقر را برای «نجات روح» کمال مطلوب می‌شمردند و ثروت را همچون سرچشمه همه گناهان و خویش‌خواهی و حالتی که پلشتک مانع از «نجات» است محکوم می‌کردند.

برای آشنایی با این نظر ایشان، داستان صوفی شدن فریدالدین عطار (مقتول به سال ۶۴۸ هـ) شاعر نامی و حلیت و جودی ایرانی بسیار جالب توجه است. این داستان به‌افسانه می‌ماند ولی روحیه اعتراض غیرجدی صوفیان و محکوم کردن ثروت را از طرف ایشان - که با مستندان شهری مربوط بوده‌اند - نیک می‌نماید. عطار در جوانی دکمای «عطاری» در شادباخ - حومه - نیشابور داشت.

«روزی خواجه‌ش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چالاک کمر بست، ناگاه دیوانه‌ای، بلکه در طریقت فرزانه‌ای، به در دکان رسید و تیز تیز در دکان او نگاهی کرد، بلکه آب در چشم گردانیده آهی کرد. شیخ، درویش را گفت: چمنیره می‌نگری، مصلحت آن است که زود در گندی؟ دیوانه گفت: ای خواجه من سبکبارم و بهر خرقه هیچ ندارم... من زود ازین بازار می‌توانم بگذشت. تو تدبیر اقبال و احمال خود کن و از روی بصیرت فکری به حال خود کن. گفت: چگونه می‌گندی؟ گفت: اینچنین، و خرقه از بر کنده زیر سر نهاده جان به حق تسلیم کرد. شیخ از سخن مجنوب، پرده درگشت و دل او از خشکی بوی مشک گرفت. دنیا بردل او همچو مزاج کلفور سرد شد و دکان را به نازاج داد و از بازار دنیا بیزار شد. بازاری بود بازاری شد، مدد بند سودا بود سودا در بندش کرد^۱، نه که این سودا موجب اطلاقیست و مغرب بارنامه و طمطراق. الفقه ترکه دنیا و دنیای گرفته... و به مجاهدت و معاملت مشغول شد...» وی عربد یکی از شیخان صوفیه گشت و زان پس در زی درویشی سائل، در اکاف جهان سیر کرد. در شرح زندگی غزالی نیز گفته شده که وی پس از ورود به جرگه صوفیان از ثروت دنیوی امتناع کرد. شیخ بدرالدین سماوی (بعدها در ترکیه عثمانی در سال ۸۱۹ هـ در رأس قیام روستایان قرار گرفت) که در قاهره در سلك صوفیان درآمد، اموال خویش را به مستنن تقسیم کرد و کتب فقهی را که بیشتر مشغولش می‌داشتند در رود نبل افکند. اغلب محققان، آغاز دوره سوم تاریخ تصوف را به قرن ششم هجری مربوط می‌سازند و ویژگیهای دوره مزبور نکات تازه زیر بوده:

۱- روحانیان رسمی سنی (و به دنبال ایشان روحانیان شیعه) با تصوف میانه‌رو آشنی کردند. و افکار صومئ «اجماع» علماء، بر اثر ماسهی غزالی، صوفیان معتدل را پیرو منصب «حق» شمرد. مضاف بر این تصوف میانه‌رو در جهانی اسلامی به نحوی استوار جای خود را گشود و به تندبج اسلام به افکار صوفیانه آخته گشت.^۲

۲- تصوف در این دوره به ویژه در شهرهای بیشتر انتشار یافت. دیگر صوفی بودن و با لاف نام صوفی داشتن نشانه خوش سلیقه‌گی بوده. و نه تنها افراد قشرهای پایین شهری و روستایان صوفی، با مرید فلان یا بهمان شیخ می‌شدند، بلکه خودالها و بازرگانان کلان و جز آنان نیز در زمره مریدان امثال در می‌آمدند. و غی المثل اکثر ساکنان شهر اردبیل در شمار مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی^۳ - نیای دودمان صفویان (متوفی به سال ۷۳۵ هـ) - بودند. بدیهی است

۱- جناس، «پازاری» و «بازاری» ۲- دولت‌شاه، ص ۱۳۷ - ۱۸۸ (در سرکشت طار). ۳-

درویشود ۱۹ مرده. D. B. Macdonald. «The religious attitude and life in Islam» ۱۵۵. ۴- روضة القلوب حصاد مشغول ترویج، ص ۸۱. عوامی از خودالها و از آن جمله وزیر و مورخ معروف رشیدالدین و پیران او غیاث‌الدین محمد و امیر احمد رشیدی و امیر جهان ملول و غیره در شمار مریدان شیخ صفی بودند.

که در حین حال طرائق صوفیان به دستمای اجتماعی مختلف تقسیم شدند و انشعاب و تجزیه در میان ایشان پدید آمد.

۳- گروههای بزرگتری از صوفیان - یا طرائق درویشی - به وجود آمدند (به بعد رجوع شود).

۴- در این دوره اختلاف میان صوفیان میانرو (اهل توحید) و افراطی (پروان وحدت وجود) مشخص تر نمایان گشت. نمونه تصوف اهل توحید همانا طریقت غزالی^۱ و نمونه عقیده پروان وحدت وجود معتقدات ابن العربی است. مختصراً درباره این دو جریان سخن خواهیم گفت. طریقت تصوف غزالی در بسیاری از تألیفات وی شرح داده شده و لی در ربیع چهارم کتاب «احیاء علوم الدین» او مفصلتر و منظمتر بیان شده است. غزالی بر روی هم از حدود منفصلی خارج نمی شود. غزالی زهد را همچون وسیله ای برای «بالا کردن روح» و مقدمه «زندگی روحانی» می داند. به گفته غزالی طریق عرفان نمرحله یا «مقامات» اصلی دارد. و هر يك از این مقامات، مخصوص کسب یکی از «صفات رستگاری» یا «منجیات» است. غزالی «مقامات» مزبور را به نامهای صوفیانه زیر، رسوم گردانده:

- ۱- «توبه» یا اظهار پشیمانی از گناهان.
- ۲- «صبر» یا شکبایی در بدبختیها.
- ۳- «شکر» یا سپاسگزاری در برابر خداوند به خاطر تزیل رحمت و نعمت.
- ۴- «تعوف» یا ترس از خداوند.
- ۵- «رجاء» یا امید به نجات.
- ۶- «قر» یا درویشی اختیاری.
- ۷- «زهد» یا دست شستن از دنیوی.
- ۸- «توکل» ترک اراده خویش گفتن.
- ۹- «محبت»^۲ یا عشق عرفانی به خدا.

خواننده به آسانی متوجه خواهد شد که پنج مقام نخستین طریق مشترک «پارسایی» است، که مناسب حال همه مؤمنان است و چهار مقام آخری طریق عرفان بمعنی اخص یا «طریقت» است. غزالی برای هر مقام، سه مرحله قائل است. مثلاً در مقام سوم یعنی «شکر»، صوفی نخست خویش را به شکر نعمتهایی که خداوند به او عطا کرده و می تواند عطا نکند، عادت می دهد - مثلاً به خاطر آنکه خدا او را موجودی زنده آفریده نه سنگ، آدمی آگاه و هشیار خلق کرده نه حیوانی لا بشعر، مرد آفریده نه زن، جفاً کامل خلق کرده، مسلمان آفریده نه کافر، خوب

۱- درباره اصول «کلام» غزالی به فصل هم این کتاب رجوع شود. ۲- همه این کلمات عربی هستند به مفهوم خاص اصطلاحی صوفیان.

آفریده نه بد و... زان پس صوفی باید بیاموزد که در حمت خدا را همچون وسیله‌ای برای وصول به «لذات» درآیند بشمارد. و سرانجام صوفی باید عادت کند که بدبختیها را همچون نعمت و رحمت بشمارد و خلوتند را به خاطر آن شکر گزارد، زیرا که در نتیجه‌های جسمی و معنوی و اخلاقی، روح را پاك می‌کند و سرانجام صوفی را به مقصود - یعنی «لذات» - نزدیک می‌نماید. در این مرحله و مقام صوفی نه تنها باید بدبختی را تحمل کند، بلکه باید از نزول آن خشنود شود. همچنین باید از فقر و مستندی سرور گردد و به یاد داشته باشد که ثروت و رفاه مادی مبنای همه گناهان است.

چهار مقام آخری طریقت غزالی از همه مهمتر است. مقام ششم یا فقر سه مرحله دارد: نخست ددویش به اموال اندکی که دارد قناعت می‌کند و در افزایش آن نمی‌کوشد. سپس باید حس تحقیر ثروت را در نهاد خویشتن پرورش دهد، و سرانجام چون ددویش خو گرفت که از محرومیتها در رنج نشود، در برابر فقر و ثروت - هر دو - بی‌اعتنا خواهد بود. ددویش هرگز نباید خویشتن را در برابر توانگر و ثروتمند پست کند، زیرا که معنی این عمل او چنین خواهد بود که ثروت را محترم می‌شمارد و مایل به کسب آن است. ددویش در پایان این مقام باید اموال خویش را به حداقل لازم برای ادامه حیات محدود کند، یعنی قبرانه‌ترین ممکن، يك تا لباس از پارچه‌ای خشن، نان جوین و خورشی بسیار ساده. به عقیده غزالی اگر ددویش دانی این چیزهای ضروری باشد، سؤال برای او جایز نیست. وی می‌تواند به کادی شرافتمندانه مشغول شود و اگر پشهای برگزیند بهتر است.^۱ و چنانچه این مایلزم وجود نداشته باشد، غزالی به صوفی اجازه سؤال صدقه می‌دهد، ولی فقط برای يك دروز. با این وصف این محدودیت شامل حال ددویشانی که در خانقاهها زندگی می‌کنند نمی‌شود. لیکن غزالی، صوفیان منفرد و بسا خانقاهها را از قبول عطا و صدقه - اگر کوچکترین شکی در «حلاله» بودن کسب مال توسط صلاکنده وجود داشته باشد - سخت منع می‌کند، زیرا که با پذیرفتن صدقه‌های حرام، صوفی شریك گناه مرد ثروتمند صلاکنده می‌شود. بدین سبب قبول صدقه و عطا از رها خوانزان و تحصیلکاران مالیات و ظلمه و ائمان ایمن ممنوع است. و از این اشخاص نه تنها چیزی گرفتن جایز نیست بلکه خرید از ایشان نیز منع شده است.

معنی و مفهوم مقام هفتم، یعنی دست نشتن از دنیوی و زهد این است که صوفی باید حس نفرت از همه چیز «این جهانی» یا زندگی ظاهری و تجربی را در نهاد خویش پرورد و در عین حال باید با عشق و شور به سوی هر آنچه «آسانی» و «آنان جهانی» است بگردد. این احساس مایه‌ای با توبه تفاوت دارد. در این مورد سخن از امتناع از آنچه گناه است و یا شرعاً

محظور دارد در میان نبوده، بلکه صوفی باید حتی از آنچه قانوناً مجاز و «مباح» است نیز احتراز کند.^۱ غزالی اطمینان راسخ دارد که این جهان در مقام قیاس با زندگی آن جهانی و خداوند هیچ ارزشی ندارد و از این اصل است که گرایش وی به دست شستن از دنیوی پدید آمده.

در این مقام باید فقر صوفی کامل شود. و باید هیچ مسکنی نداشته باشد و در خانقاه زندگی کند و با همسیر و سیاحت پردازد و در مساجد بپوشد و نماز کند.^۲ در سفر و سیر آفاق، ساختن کلبه‌ای از نی، یا خالک و گل جایز است. خوراکی، باید روزی یک بار صرف شود و عبارت باشد از نیم رطل نخاله بدون نانخوردن. از اموال، داشتن کاسه‌کهنه‌ای سفالین و ناصاف برای نوشیدن و ششو جایز است. به گفته غزالی عیسی مسیح چنین کاسه‌ای داشته.

صوفی در مقام هشتم، خویش را عادت می‌دهد که چیزی نخواهد و کاملاً توکل به خداوند کند و تسلیم خواست او شود. اصل این مقام عبارت است از «تجربه باطنی (شهود)» و «پیش روحانی (کشف)» و «توحید». صوفی چون مطمئن شد که اراده خداوند زندگی او را رهبر است، خویش را تعلیم می‌دهد که از کس نترسد و به کس امیدوار نباشد و به کس اعتماد نکند. در هادی امر چنین به نظر می‌رسد که نتیجه این وضع زهد صرف و بی‌فعالیتی کامل باشد، ولی غزالی در این مورد با عارفان افراطی موافق نیست و بطور نامتظر یک سلسله قیود و شرایط پیش می‌کشد: به این معنی که صوفی نمی‌باید به خطر آشکار بی‌اعتنا باشد و یا از معالجه نزد طبیب خودداری کند و... بدیهی است که نادیده گرفتن اراده در عین حال به معنی نادیده گرفتن «من» تجربی با علی شخص صوفی نیز هست.

به عقیده غزالی، مقام نهم، یعنی عشق عرفانی به خداوند،^۳ اوج طریق روحانی را تشکیل می‌دهد. و چون بسیاری از علمای اسلامی - مخالف تصوف - چنین عشقی را منکر بوده‌اند، غزالی لازم شمرده که نظر خویش را از نظرگاه روانشناسی درباره عشق بیان کند. ولی در این نظر وی، چیز اصیل آنکه است و تقریباً تکراری است از نظریه نوافلاطونیان. غزالی عشق را تمایل بوسیله اراده فرد به موضوع، یا ذات سفلی به ذات علوی، یا عاشق به معشوق می‌داند که قبول آن از طرف معشوق موجب شادی و خوشی فرد یا ذات سفلی می‌گردد. غزالی علی را که بتوانند این تمایل را برانگیزند پنج انگیزه اصلی می‌داند و از آن جمله است؛ گرایش عاشق به سوی هر چه زیاست، اعم از زیبایی جسمانی و ظاهری یا معنوی و باطنی، همچنین گرایش به سوی هر چیزی که به نحوی از انحاء مشابهت به آن داشته باشد. ضمناً دو گونه عشق ممکن و مقنن است؛ یکی عشقی که در نتیجه پاسخگویی پدید آید و دیگر عشقی که مولود شادی یلرضانه بوده و صرفاً بر اثر رؤیت زیبایی برانگیخته شده باشد (انعکاسی از افکار زیباشناسی

۱- غزالی کتابی تحت عنوان «إيماء الدنيا» نوشته. ۲- این رسم عموم خانه‌یوشان و گناهان است در کشورهای اسلامی. ۳- «احیاء علوم الدین» مجلد ۴، چاپ قاهره، سال ۱۳۲۹ هـ ق، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.

افلاطون).

به گفته غزالی، عارف می‌داند که خداوند متناً و مبدأ وجود است. متناً وجود او وجود کل کائنات است و نخستین نمونه‌ی زیبایی و کمال است. و عارف درک می‌کند (گرچه این درک گاه مبهم است) که میان روح او و خداوند مشابهتی وجود دارد، (به عقیده غزالی روح، الهی نیست ولی شبه الهی است). از همه این عناصر در دل عارف عشق به خداوند به دو صورت پدید می‌آید: یکی عشق از راه پاسگزاری و دیگر عشقی عالتر که همانا عشق خالص است. ولی از آنجایی که خداوند مبدأ و سرچشمه عشق است، او خود هر کس را که به سوی او گرایش داشته باشد بی‌نهایت دوست می‌دارد. غزالی برای تجزیه و تحلیل روانی (که آن را همچون دلیلی برای اثبات نظریه خویش به کار می‌بندد) ابهامات و استعاراتی از دایره تشبیهای عشق به محسوسات نقل می‌کند.^۱ مثلاً همچنانکه عاشق در فراق معشوق ملبی پرشور به وصال او دلدارد و آرام از او سلب می‌شود، روح که عاشق خداوند است نیز رنج می‌برد و می‌کوشد در «حال» به خداوند واصل شود.

غزالی مانند همه صوفیان «فنا» را عالترین حالتها می‌داند. به گفته وی گاه «حال» های هیجانی پدید می‌آید که به یهوشی آلی و فقدان کامل آزادی اراده فرد منجر می‌شود، و فرد به حالتی می‌افتد که به ظاهر با منی و یخودی و کرخی مشابهت دارد. و این حال خود بشارت دهنده «فنا» است. غزالی منکر وحدت وجود و نظریه صدور است - نظریه‌ای که اعتقاد به وحدت ماهوی خدا و روح آدمی را در بر دارد - و مفهوم وحدت وجودی فنا را نیز - به معنی امتزاج روح با خدا و تحلیل روح در او - انکار می‌کند. غزالی چنین مفهومی را بی‌معنی و ابلهانه می‌داند، زیرا که طبیعت آدمی ممکن نیست به طبیعت الهی مبدل شود. به عقیده غزالی ایجاد رابطه و وصال روح به خداوند عبارت از آن است که روح چون فاقد استعداد درک عالم محسوسات گشت می‌تواند انواع مبدأ وجود - یعنی خدا را - بپذیرد، همچنانکه آینه صیقلی اشعه نور را منعکس می‌کند (این تمثیل از افلاطون مأخوذ است). غزالی می‌گوید اگر فکر کنیم که روح و شخصیت آدمی را در این مورد خداوند جذب می‌کند و روح قسمتی از او می‌شود این فکر بی‌معنی و ابلهانه است، همچنانکه اگر گوییم که آینه دلوای رنگ سرخ نبشی است که در آن منعکس شده بی‌معنی خواهد بود. غزالی بدین طریق از افتادن در دایره نظریه‌های وحدت وجودی احترازی می‌کند، ولی با این وصف وصال عرفانی و خارق‌الطبیعه روح عاشق را به خداوند، معشوق، در حالت «فنا»، پدیدهای واقعی می‌شمارد. وی برای اثبات نظر خویش و فراهم آوردن دلایل برای آن، به احادیث ذیل متوسل می‌شود: «خدا نه در آسمان

است و نه در زمین، خدا در قلوب بندگان و فادار خویش جای دلده و دهنگر. و آسان و زمین به هیچ وجه قادر نیستد مرا (= خدا را) جای دهند، مراقب بندۀ و فادارم که دوست می‌دلد و فرمانبردار است می‌تواند جای دهد»

چنانکه گفته شد افکار غزالی تأثیر عمیقی در مسلمانان و همچنین در یهودیان قرون وسطی - مانند ابن میمون و یهودای حلوی و بحیه بن بقوده (باکودا) - داشته. برخی از خاخامان یهودی اسپانیا و پروانس، بعضی از آثار غزالی را به زبان لاتین ترجمه کرده‌اند، و افکار غزالی به واسطهٔ این ترجمه‌ها در عرفان مسیحی غرب رخنه کرده. رابموند لوللی و چند تن از روحانیان مسیحی دومینیکن مانند رابموند مارتن و بیتر اکهارت و هوآن دلا کورس فرانسیکن و شاید حتی ایهگناتی لویولا (به عنوان عارف) از بسیاری جهات مرهون غزالی هستند.^۱ با این همه و به رغم این مراتب در میان صوفیان به طور عموم و به ویژه صوفیان ایران و آسیای میانه، افکار افراطی وحدت وجودی صوفیه مقبولتر و رایجتر از افکار و عقاید غزالی بوده. افکار وحدت وجودی صوفیان افراطی، به صورت اصول ظنی اندیشمندی، توسط ابن العربی که صوفی بوده اندلسی - عربی متون گشته بسط یافته، ولی با این وجود افکار مزبور در عراق و ایران و آسیای میانه بیش از اسپانیا (اندلس) و آفریقا رواج و انتشار پیدا کرد.

ابو بکر محیی الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی^۲ الاندلسی که بیشتر به نام ابن العربی مشهور است (از ۵۶۱ تا ۵۶۳۸ هـ). وی در مرسیه بعدنیا آمد و در اشلیه (سویلا) و سبه به تحصیل علم پرداخت. او در ۳۰ سالگی اسپانیا (اندلس) را ترک گفت و به تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر (سلطان در آسیای صغیر خانه‌ای بنا و احداث کرد و وی بی‌درنگ خانه را به گنجایی بخشید) سفر کرد و سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند و در آن شهر در گذشت. ابن العربی از لحاظ نظرهای فقهی خویش به ظاهریان تعلق داشته و منکر «درای» و «قباس» و تقلید بوده، ولی «اجماع» را قبول داشته.^۳ او عقاید ظاهرین را در مسائل فقهی به وضع عجیبی با تعبیر باطنی و تأویل ابهامی قرآن - که در این زمینه کار را به حد افراط می‌رساند - تلفیق می‌کند. او در الهیات عارف وحدت وجودی بوده. ل. بروکلمان می‌گوید: «در عرفان هیچکس لگام توسن تخیل را مانند او رها نکرده»^۴. د. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که کتابهای او حاوی مخلوطی شگفتی انگیز از حکمت الهی روزگار ما بوده.^۵ ابن العربی مؤلفی پرکار و پر ثمر بوده. ۱۵۰ تألیف که محققان جزء آثار اصیل وی شمرده‌اند

۱- رجوع شود به م. ۱۰۲ - ۱۰۱ م. Asio Palacios. "La mystique d'al-Ghazzali"
 ۲- وی از اصحاب حامی طائی به افکار ای خمرده می‌دهد. ۳- دربارهٔ معنی این اصطلاحات به فصل پنجم رجوع شود. ۴- م. ۲۴۱. C. Brockelmann: "Geschichte der arabischen Literatur"
 ۵- م. ۲۶۲. D.B. Macdonald "Development of Muslim theology"

به دست ما رسیده^۱. تألیف اصلی او تحت عنوان «الفتوحات المکیه» شرح عقاید عرفانی اوست که در ۵۶۰ فصل متون گشته (که فصل بانصد و پنجاه و نهم آن خلاصه و انمودجی از همه فصول کتاب است) کتاب دیگر مشهور وی «مصوص الحکم»^۲ نام دارد. در میان تألیفات او تفسیر یا تاولیل قرآن^۳ به نام «کتاب التفسیر» و دیگر لغتنامه اصطلاحهای صوفیان به نام «الاصطلاحات الصوفیه» وجود دارد. ابن العربی به هنگام اقامت خویش در مکه در سال ۶۱۱ هـ. مجموعه اشعاری درباره یکی از دانشمندان شریف مکی که علاقه دینی عقیدتی و فکری وی را بدور بوطمی ساخت سروده. مجموعه مزبور توسط ر. نیکسون چاپ و منتشر شده است. تألیفات یاد شده که به انشایی پر طعراق و آمیخته به ذوق و برق بی بند و بار نوشته شده، ابن العربی را همچون بزرگترین نویسنده عرفانی اسلامی مشهور خاص و عام ساخته است.

آثار او هنوز چنانکه باید مورد مطالعه قرار نگرفته. آ. آدبری می گوید که امر مطالعه میراث ادبی ابن العربی تاکنون در مرحله کودکی (*infancy*)^۴ قرار دارد و از آن تجاوز نکرده. بدین سبب درباره معتقدات ابن العربی مختصراً گفتگو می کنیم.

عقاید و افکار اصلی وی، تاحلی که مورد مطالعه قرار گرفته، به شرح زیر است. وجود واقعی همه اشیا خلقت است. هیچ چیز واقعی جز از وجود ندارد. همه اشیا از لحاظ ماهیت و جوهر واحدند. بدین سبب هر جزء کاینات حکم همه کاینات را دارد. حقیقت واقع، فقط همین وحدت کل و دنیایی ذات خلقت است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شیخ آسانست. این وجود ظاهری فقط در نظر و دداکه آدمیان و در طی زندگی این جهانی ایشان به واقع می ماند ولی در حقیقت و نفس الامر، وهم و ظن باطلی یش نیست. جوهر بشر واحد است، گرچه در وجود افراد کثیر است. همه اشیا و کاینات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ الهی صدور یافتند. بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کاینات گسترده است، مهربان خدا به هیچ وجه فاقد سیمای شخصی نیست. او واجد علم شخصی است و می تواند با ارواح آدمیان مربوط باشد.

گرچه ابن العربی از فرق میان مبدأ الهی و صدورات آن سخن می گوید، ولی عملاً در اصول او هر گونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می رود، زیرا که جوهر و ماهیت ارواح جز بود، الهی است. ارواح که از مبدأ الهی صدور یافتند، برای انجام وظیفه و رسالت خویش، پس از مرگ به خداوند باز می گردند. و بدین سبب از لحاظ روح، مرگ چیزی جز ولادت نوین برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح برگزیده حتی در زمان

۱- فهرست رجوع خود ۱۹

۲- C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I ۳۳۸ - ۳۳۹

۳- در باره تألیفات ابن العربی به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۴- آخر فصل سوم این کتاب رجوع

شود. ۵- تألیف بانصد، ص ۵۵ از A.J. Arberry

حیات می‌توانند بخدا بازگردند، بدین طریق که قبلاً از یوغ وجود ظاهری و تجربی و «من» خویش آزاد شوند و به‌درك وحدت جوهری خالق نایل آیند. «فنا» همان الحاق روح به‌خداوند در زمان حیات و حل کامل روح در اوست، و با لز دست دادن شخصیت خاکی و این‌جهانی و شیخ آسا همراه است.

به‌طور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌العربی دربارهٔ وحدت خدا و کائنات در جمله زیر بیان و خلاصه شده است: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است»^۱. ل. ماسینیون فلسفه ابن‌العربی را «مونیزم اگرستانسالیسی» که همان ترجمه اصطلاح عربی «وحدت وجود» یا «یکتایی هستی» است، نامیده است. ولی البته غرض ابن‌العربی از کلمه «وجود» هستی ظاهری و تجربی نیست بلکه وجود باطنی و جوهری است.

به‌گفته ابن‌العربی، آدمیان واقعاً آزادی اراده ندارند، یا صاحب‌خیر گویم آنچه دارند وهم وطن‌گذری یش نیست. ارواح را خدا رهبری می‌کند. و چون روح طبعاً الهی است و واجد آزادی اراده نیست، هرگونه تفاوت و فرقی میان نیک و بد مترده و نابود می‌شود. آنچه آدمی بد می‌شمارد مربوط به‌وجود شیخ آسا و تجربی اوست و بدین سبب بدی واقعیت ندارد و وهم است. بدین طریق مشکل نیکی و بدی و مسئولیت آدمی در مورد اعمال وی، همه اینها در نظر ابن‌العربی به‌هیچ وجه معنی و مفهوم ندارد. در این مورد ابن‌العربی به‌طور کلی با غزالی اختلاف پیدا می‌کند، زیرا که غزالی واقعیت بدی (و مبدأ اولی آن ابلیس را) و واقعیت گناه و تأثیر مرگبار آن را در روح قبول دارد و آزادی اراده آدمی و مسئولیت وی را در مورد افعال خویش می‌پذیرد. دیگر افکار ابن‌العربی، از قبیل صدور و وحدت خدا و کائنات در جوهر و مفهوم «فنا» و غیره، نیز وی را در قطب مخالف غزالی و صوفیان می‌انند و قرار می‌دهد.

ابن‌العربی مابیناً به‌شکل ظاهر دین بی‌اعتنا بوده و عقیده داشته که اعمال دینی و عبادات در تمام ادیان وجود دارد^۲. به‌گفته ابن‌العربی ایمانی را که مبتی بر شرایع و اصول لا یتغیر (دگمات) یا بدلا و اقیات به واسطه تفکر و مجرد از عمل باشد می‌توان رد کرد. اما ایمان شخصی و ایمانی که مبتی به‌شناخت و درلا بلا واسطه حقیقت باشد، یعنی «دین دل» را نمی‌توان رد کرد. بدین سبب شکل ظاهر دین مهم نیست و نماز را می‌توان هم در مسجد گزارد و هم در صومعه ترسایان و هم در کسبه یهودیان و حتی در بخانه مشرکین به‌شرطی که نماز گزارنده ایمان داشته باشد که مخاطب او خداست نه بت. مع هذا ابن‌العربی عقیده داشت که از لحاظ او اسلام مناسب‌ترین شکل دین، و تصوف فلسفه واقعی اسلام است. بدین سبب وی خویش را

۱- «وجود المخلوقات عین وجود العالی» ۲- رجوع شود به ص ۱۲۶

گولتسیر. «دور درباره اسلام» ص ۱۵۷. I. Goldziher. «Die Zahiriten» Leipzig. 1884.

مسلمانی مؤمن می‌خوانند و بصوفیان توصیه می‌نموده که قواعد شریعت را مجری و سرعی دارند.

اقلیدس ابن‌العربی بسیاری از علمای سنی را عصبانی و غضبناک کرده بود. وی را زندیق می‌خواندند (و حال اینکه این تسمیه ناحق بود، زیرا در گفتمانی وی ذمه‌ای ثبوت وجود نداشت) او را «بد دین و مرتد» نیز نامیدند و گنجه‌به «اتحاد» و «حلول» حقیقه داد^۱. ولی عده کثیری و از آن جمله حتی کسانی که از معتقدان به وحدت وجود نبودند، در مقام دفاع از او برخاستند. افکار او در محیط صوفیان (و به‌ویژه در میان صوفیان ایران) با شغف و خرسندی پذیرفته شد^۲. چند تن از مؤلفان صوفی و از آن جمله ابن‌سبعین الاشیلی، عرب‌اندلسی (متوفی به سال ۶۶۸ هـ)، و عبدالرزاق کاشانی (ایرانی) خیلی به‌وی نزدیک بودند. ابن‌سبعین اشیلی معتقد به وحدت وجود است و می‌گوید که «خداوند واقعیت حقیقی جمله کائنات است». وی در کشورهای شرقی اسلامی و حتی در اروپای غربی نیز به‌سبب پاسخهایی که به برخی مسائل فلسفی-مطروحه در برابر دانشمندان شهر «سبنه»^۳ و امپراطور روم مقدس (آلمانی) و پادشاه سیبیل فردریک دوم هوهن شتاوفن (از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ م حکومت کرد) - داده بود، شهرت یافت.

کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی که به‌خطا سمرقندی نیز خوانده شده^۴ (اصلاً از کاشان بود و درباره زندگی وی اطلاعات اندکی در دست است و در سال ۷۳۰ هـ درگذشت) یکی از نامی‌ترین مؤلفان صوفی ایران و بیرون از حدود ایران است. تألیفات بسیاری به زبان عربی از او در دست است. مهم‌تر از همه کتب او اهتمامی است تحت عنوان «الاصطلاحات الصوفیه». وی تفسیری بر «فصوص‌الحکم» ابن‌العربی تحت عنوان «تأویلات القرآن» (۳۳۵) و تألیفات دیگر نیز دارد. او طرفدار نظریه وحدت وجود عرفانی - با روح معتقدات ابن‌العربی - بوده و از وی و «حقانیت نظر» او در برابر حملات مخالفان دفاع می‌کرده. عبدالرزاق کاشانی حقیقه ابن‌العربی را درباره صدور کائنات از آفریدگار یا خدا قبول داشته ولی در بسیاری موارد دیگر پیروی نکرده. ضفه وحدت وجود عبدالرزاق اختلاطی است از ما بعد الطبیعه و الهیات نوافلاطونیان با عقاید ارسطو و قصص قرآن^۵.

فکر وحدت جوهری کائنات که ابن‌العربی پیش کشیده بود منجر به پست شمردن ابتکار فرد و رد آزادی اراده افراد می‌گردید، ولی عبدالرزاق، برعکس، تصریح می‌کند که در دنیا وحدت جوهر با کثرت صدورات انفرادی توأماً وجود دارد. و چون آزادی اراده یکی از صفات

۱- در باره منی این اصطلاحات رجوع نمود به اول فصل یازدهم. ۲- در باره ابن‌العربی به فهرست کتابخانه رجوع نمود. ۳- در کتابه الرضا فی تفسیر جلال الطاری. ۴- گاه وی را با کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی مورد بزرگ فارسی زبان (از ۸۱۶ تا ۸۸۷) اشتباه می‌کرده. ۵- رجوع نمود به D.B. Macdonald. «Abd ar-Razzaq Kashani»

الهی است پس صدورات او—یعنی ارواح افراتـ نیز باید واجد آزادی اراده باشد. ولی آزادی اراده را با تقدیر چگونه می‌توان در یکجا گنجاند؟ عبدالرزاق حقید دارد که عمل فرد عملی است پیچ‌درپیچ، شامل علت قریب و علت بعید—یعنی تقدیر الهی، توأم با يك سلسله علل ثانوی که نزدیکتر است—که این دو رشته علل با یکدیگر مخلوط شده‌اند. بنابراین عمل اراده را می‌توان نتیجه تأثیرات متقابلة علل و نفوذهای گوناگون شمرد. عبدالرزاق مطه بدی و مسئولیت آدمی را به خاطر گناهان وی به سادگی حل می‌کند. بدی و گناه در نتیجه قفلت و یخیری و دوری از خدا پدید می‌آید. مجازات گناهان ارواح ناقص در زندگی آن جهانی عبارت است از باك شدن و این عمل ابدی نخواهد بود^۱.

در میان صوفیان وحدت وجودی افراطی، جلال‌الدین معروف بهرومی (۶۰۴ تا ۶۷۲هـ) شاعر بزرگ ایرانی که از مردم بلخ بوده، ولی بیشتر ایام زندگی را در قونیه آسیای صغیر بسر برده و مؤسس طریقت درویشی مولویه است، مقام نمایان و درخشانی دارد. وی فیلسوف نبوده و شرح ملون و مرنئی از جهانی خویشتن باقی نگذاشته. او افکار خود را در قالب تمثیلات و اشارات شاعرانه عرضه داشته است. آثار مهم وی منظومه سرگ «متوی معنوی» و دیوان اشعار او است به زبان فارسی. اشعار او که از حیث شکل و زیبایی تشبیهات و تمثیلات و نیروی غنایی، درخشان و بی‌نظیرند، از لحاظ مضمون چندان اصالت ندارند؛ زیرا در افکار او نفوذ شدید اندیشه‌های نوافلاطونی صوفیان وحدت وجودی سلف او (به ویژه بایزید بسطامی و فریدالدین عطار) و شاید هم عارفان مسیحی شرقی، بهروشنی محسوس و مشهود است. خود جلال‌الدین معتقد بوده که سخت تحت تأثیر دوست خویش شمس تبریزی درویش و شاعر و جهانگرد ساده دل قرار داشته و مرهون او است.

یکی از موضوعات محبوب اشعار جلال‌الدین عبارت است از لزوم چشم پوشی صوفی از «من» (تجربی) و شخصیت خویش و اینکه بدون عمل، نزدیکی وصال و دوست—خدا محال است. باید نفس لعنه را در نهاد خویش گشت تا بتوان شیرینی عشق به دوست—خداوند را درك کرد. آدمی چون در حالت «فنا» به خدا وصل شد، خود خدا می‌شود (جزئی از خداوند می‌شود). مرد خدا که در میان آدمیان گم نام و فقیر و خیر زندگی می‌کند، در نتیجه تقرب خویش به خداوند مسعود است و به واسطه وفور و کمال الهی توانگر است. او در بسایی است بیکران، رگباری است گهر بار بدون ابر، او سلطانی است در زیر خرقه زاهد. برای درك و بسزگیهای

۱- معتزنانی که در باره عبدالرزاق به عمل آمده در فهرست کتابخانه‌ی مربوط به فصل حاضر این کتاب منقول است رجوع شود.

جهانینی جلال‌الدین مطالعه سرگشت وی واجد اهمیت خاص است.^۱

در نظر جلال‌الدین رومی ایمان شخصی^۲ و عاقلی - حتی به صورت بدوی و ساده - برایمان اصولی علمای روحانی ترجیح دارد (داستان موسی پیامبر و چوپان در مثنوی). دل آدمی معبد خداوند و کعبه و منبع شناخت خداوند است. بدین سبب زیارت کعبه و تشریفات آن از نظر کسی که در طریق صوفیگری گام نهاده اهمیتی ندارد. در آثار وی این فکر - که برای صوفی اختلاف میان ادیان اهمیتی ندارد - مصرأ تکرار می‌شود: همه ادیان «انوار یک خورشیدند». مسلمانان و مسیحیان و یهودیان بر سر صورت ظاهر جنگ می‌کنند و نمی‌فهمند که ماهیت معتقات ایشان یکی است.

تحسین حال عرفانی و شناخت وحدت وجودی و فوق شخصی، موضوعهای اشعار جلال‌الدین را تشکیل می‌دهد: شاعر مقر است که او بنده سلطان (خدا) است و خود نیز سلطان است، ذدهای است بر خورشید و خود خورشید است و جودش، گردی از وجود خداوند است و جزئی از بشر، فلق است و شفق، ماه است و خورشید، گل است و گلستان، مؤمن است و گبر، عاصی است و خداوند. در اشعار او فکر وجود ارواح از لزل و اندیشه تناسخ به تعبیری عجیب و شاید اصیل و بدیع دیده می‌شود. صلووات خداوندگویی به صورت مدارج و انتقالی و وقوع یافته - از جمادی به نامی و گیاه، و از نامی به حیوان، و از حیوان به آدمی واجد هوش و ایمان، و از آدمی به فرشته، و از فرشته به خدا. جلال‌الدین با اینکه به حد افراط پیرو اصل وحدت وجود بوده با این وصف بیان وی را مؤمن و مقلد و از اولیای مافیه می‌شناخته‌اند.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، تصوف نفوذ و تأثیر عظیمی در شعر فارسی داشت. اشعاری صوفیانه متب به‌شیخ ابوسعید ابوالخیر مهنوی^۳ به دست ما رسیده. شاعران فارسی زبان زیر، تحت تأثیر جهانینی تصوف قرار داشتند: باباکوهی شیرازی (متوفی به سال ۵۴۲)، خواجه عیاضانصاری (۳۹۷ تا ۵۲۸)، ابوالمجد مجتهد سانی (۷۲۰ تا ۵۳۶)، شیخ احمد جام (۷۲۱ تا ۵۳۷)، فریدالدین عطار (متوفی در حدود ۶۲۸)، فریدالدین عراقی (متوفی به سال ۶۸۸)^۴، شیخ محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰)، لوحالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸)، محمد شمس مغربی تبریزی (متوفی به سال ۸۰۹)^۵ شیخ

۱- سرگشت او در کتاب «مناب‌النار» تألیف‌افضل‌الدین افلاکی در اواسط قرن هفتم هجری، در شرح زندگی بهیوخ صوفیه، منقول است. متن فارسی این کتاب چاپ و منتشر شده. ترجمه‌فراصودی آنرا اکلمان هوار چاپ کرده است.
۲- بهمناف سرگشت ابوسعید ابوالخیر - یعنی محمد بن منور می‌گفته که شیخ مزبور هرگز شعر سروده.
۳- شاگرد شیخ نامی صوفیان سعدالدین قزوینی که در لویه منبع ددوسی او در یادداشت‌های صوفی‌الکلیه ابن‌العربی بود. مرالی تحت تأثیر ددوسی مزبور واقع شد و اثر فلسفی «لصاحبه» را نوشت. - از - بیرون پروگرام ابن‌العربی بود. تعلیم «مربی» را به‌جانب‌سبب دانده که غرضه ددوسی را در مغرب ازبک می‌که وارث روحانی ابن‌العربی بوده دریافت داشته‌است.

سید شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵)،^۱ نورالدین عبدالرحمن جامی (۷۱۷ تا ۸۹۸) و دیگران. همچنین شاعرانی مانند نظام‌الدین نظامی گنجوی (از ۵۳۶ تا حدود ۶۰۲) و شیخ مصلح‌الدین سلمی شیرازی (از ۵۸۰ تا ۷۹۲) و شمس‌الدین محمد حافظ (متوفی به سال ۷۹۲) گرچه از لحاظ جهانی خورش، صوفیان تمام عبادی نبودند و لسی از بعضی جهات تحت تأثیر تصوف بوده و افکار صوفیان را در آثار خورش منعکس نموده‌اند.

تأثیر تصوف در شعر فارسی در قرنهای پنجم تا نهم هجری (و تا حدی بعد از آن نیز) چنانکه باید معلوم است. در اینجا فقط به یکی از جهات موضوع می‌پردازیم. الهیات و صفة تصوف، اصطلاحات بسیار غنی و ویژه‌ای را بوجود آورده و بطوری که ل. ماسینیون نوشته این اصطلاحات بیشتر بر لغات قرآن (عربی) مبتنی است. شعر صوفیانه فارسی این اصطلاحات را اخذ و لغات قراردادی از خود بدان افزوده که بخشی از آن لغات، فارسی است. مثلاً، «عناء» عادتاً و بطور قراردادی به نام «دوست» و «یار»، خوانده می‌شود و «کاس‌المحب» و «نرسابچه» و «پیرمدان» و «خمار» و «می‌فرش» و «باده فروش» و غیره. حال عرفانی به «می» و «باده» و «مستی» مسمی می‌گردد و محل گردآمدن صوفیان «خرابات» خوانده می‌شود و صوفی «عاشق» و «دورنده» (که سرب شده و جمع آن «دورنده آمده» و «خرابانی» و غیره خوانده شده).^۲ شاعران صوفی عشق عرفانی به‌خداوند را به شکل تمثیلات عشق‌جسمانی ترسیم می‌نمایند. ۱.۱. برنلس می‌گوید که در اشعار صوفیانه فارسی «تقریباً به کلمات خدا و روح و نفس و نیاز و غیره بر نمی‌خوریم و به جای همه این کلمات، تمثیلاتی از عشق جسمانی و شهوانی گنجانده شده است».^۳ کسی که از نزدیک با اشعار صوفیانه آشنا نباشد و آن را قرائت کند حتی گمان نخواهد برد که سروکارش با دین است، زیرا که مناظر شهوانی گاه به‌حدی شکل و صورت واقعیت به‌خود می‌گیرند و چنان روشن و واضح هستند که تعبیر مفسران و مبران به‌نظر ساختگی و زورکی می‌آید. محقق مزبور چنین دنبال می‌کند و بدین سبب چون اشعار فارسی مربوط به عشق جسمانی را می‌خواند گاه حتی تشخیص اینکه آیا گوینده صوفی است یا مرد عیاشی بی‌بندوباری که نقاب مضادات صوفیانه را به‌رخسار کشیده محال است. برخی از فارسی‌زبانان همیشه و حتی در موارد آشکار، فلان عیاش خوشگذران می‌خواند را زاهدی با ورع که خوشیهای

۱- مؤسس طریقت درویشی شاه نعمت‌اللهی، به بعد رجوع نمود. ۲- این لغات قراردادی تا حدی تحت تأثیر صوفیان مکتب ملائنه (به ماقبل رجوع نمود) به‌طایفه. پیروان مکتب مزبور تعلیم می‌دادند که صوفی باید زهد خویش را پنهان دارد و به‌صورت آدمی سبک‌درد و حتی ولج جلوه کند. ۳- این اظهارات و اظهارات در زبان فارسی آسان است زیرا که در آن زمان حتی دشواری وجود ندارد و بهین‌صورت کلمات «دوست» و «یار» هم به «مستوف» الحاق می‌شود و هم «مستوف» و خواننده متعارف است منظور را درک کند که منظور وی «دوست» است یا مستوف‌های واقعی و صحبت از عشق عرفانی در میان است یا جسمانی.

بهشتی را سروده می‌شناسند^۱ شاعر می‌توانسته بدون ترس از تعقیب و ایستاء فقیهان در زیر نقاب صوفیگری شراب و عشق جسمانی را مدح گوید.

اصطلاحات ویژه و فراوان و وسیع صوفیانه به‌شاعران و نویسندگان اجازه می‌داده که در ظرف و شکل مواضع صوفیگری و به‌پاری اصطلاحات مزبور و تمثیلات و ابهامات رایج آن، منظوف و مطالبی را که ماهیاً و واقعاً هیچ نسبتی با عرفان نداشتند بریزند و بیان کنند. گاه شکل ظاهر بیان افکار و اصطلاحات صوفیانه برای استار آزادی عقیده و آلتیزم و مادیت و حتی یدینی (زیرا که وحدت وجود می‌توانست نقابی برای استار یدینی باشد)^۲ به‌کار می‌رفته. این استار احتراز و گریز از نظایات روحانیان را ممکن می‌ساخته. گاه شاعران متنب به‌فرق مرند و بدین و مبلغان افکار اجتماعی و انسانی که نسبت به‌دستگاه حاکمه دشمنی می‌ورزیدند به‌این گونه استار دست زده توسل می‌جستند. در قرن نهم هجری جامی، شاعر صوفی، نوشت که دوگونه مؤلف صوفی وجود دارد: برخی از ایشان عقیدناً و واقعاً صوفی هستند و بعضی دیگر فقط شکل ظاهر نوشته‌های صوفیان و اصطلاحات و نسیهات آنان را به‌عمل گرفته‌اند، ولی بشر و عقیده آنان هیچ وجه مشترکی با تصوف ندارند.^۳

به‌رغم جنبه ارنجایی کلی معتقدات صوفیان که کمال مطلوبشان دست شستن از دنیوی و زهد و دفاء و بالتبجه دور شدن از زندگی فعال است، با این وصف برخی از طرائق تصوف غالباً منعکس کننده نارضایتی مردم از حرص و ثروت و زندگی کله‌لانه و پر تجمل و مشحون از گناه بزرگان ثروتمند و بازرگانان بوده است. این اعتراض‌حدد بیشتر مولود غیر فعال بوده، ولی گاه نیز اعتراض فعال عامه مردم علیه مظالم ثروتمندان به صورت عقاید تصوف در می‌آمده. البته در این موارد افکار هادیه عرفان صوفیگری در درجه دوم قرار می‌گرفته و تحت‌الشعاع تبلیغات اجتماعی، که به‌صورت صوفیانه درآمده بودند، واقع می‌شده. در تاریخ اروپای غربی نیز گاه عرفان به‌منابه لفافه عقیدتی نهفته‌های ضد ثودالی به‌کار می‌رفته^۴. پدیده مشابهی در تاریخ ایران نیز دیده می‌شود.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، نفوذ تصوف یش از پیش در ایران استوار گردید. و برانی کشور و قهر و فلاکت عامه مردم پس از هجوم سلجوقیان در قرن پنجم هجری، و غزان بلخ در قرن ششم هجری، و ملولان در قرن هفتم، و لشکریان تیمور در آستانه قرن هشتم و نهم هجری، و جز آن به‌دواج نظر بدینانه تصوف نسبت به‌زندگی جسمانی و

۱- ا. ا. برنلس «تاریخ مختصر ادبیات فارسی» ص ۵۲ و ۵۳ ۲- در این باره رجوع شود به اواسط فصل نهم این کتاب. ۳- جامی، ص ۱۲ و بعد ۴- «چنگ دوستانیان در آلمان».

«این جهانی» کمک کرد. و تبلیغات به‌سود دست شستن و دوری از دنیوی و فعالیت اجتماعی و قراختاری و غیره مؤثر واقع شد. در این دوره خانقاههای پراکنده درویشان و صوفیان به‌شکل سلسله‌های بزرگ اختوت درآمدند که هر يك پیر و طریقتی از صوفیگری پیروی و «اولیائی» و مؤسسان داشتند که سلسله یا طریقه به نام ایشان خوانده می‌شد و ایشان نیز به نوبه خود جانشینان، یا شیوخ داشتند. هر يك از این «سلسله‌ها» (سلسله) کلمه‌ای است عربی، به معنی «زنجیر خلافت و جانشینی روحانی» از «سلسله» - به معنی «پیوند دادن» یا «طریقه‌ها» (به معنی شیوه ویژه راه عرفان) انتشار وسیع یافته و نقش تاریخی برخی از آنها تا حدی با نقش مذهب و طرائق روحانی کاتولیک - مانند سلسله‌های روحانی راهبان (بن‌دیکیان، دومینیکیان، فرانسیسیان، یسوعیان و غیره) یا سلسله‌های روحانی - شوالیه‌ئی (تامپلرها، توتونها و غیره) مشابهت داشته. بهرغم عقیده‌ای، که تا حدی میان کسان دور از شرقشناسی وجود دارد، رجال صوفی (و حتی پیروان افراطی اصل وحدت وجود) و سلسله‌های صوفیه عادتاً گرایش به تشکیل فرقه‌های علیحده و مستقل نداشته‌اند. و در آغوش مذاهب اسلامی سنی، یا شیعه، به‌صورت جریان عرفانی آن می‌زیستند. بدین سبب این طریقتها یا سلسله‌ها را (چنانکه تاکنون گاه در تألیفات شوروی معمول است) فرقه نامیدن خطاست، چنانکه سلسله‌های راهبان کلیسای کاتولیک - مانند دومینیکیان و فرانسیسیان و یسوعیان و غیره - هم اگر چنین بخوانیم نادرست خواهد بود. اما اینکه پیروان فرق غلات شیعه گاه، به‌منظور فرار از تعقیب، خویشان را در شمار درویشان فلان یا بهمان طریقت و سلسله قلمداد می‌کنند موضوعی است جدا.

درباره این طریقتها یا سلسله‌ها فقط به‌لاکرمختصری قناعت می‌کنیم. طرائق بسیار است. برخی از آنها در ایران و توسط ایرانیان تأسیس شده ولی در نقاط دور از حدود آن کشور انتشار یافته و بعضی دیگر در خارج از مرزهای ایران پدید آمده ولی در آنجا (ایران) ریشه دوانده و قوام گرفته. برخی از طرائق، سنی و پارهای دیگر شیعه هستند و بعضی نیز به‌دو شاخه سنی و شیعه تقسیم شده‌اند. شیعیان و به‌ویژه امامیه و زیدیه مدعی مدید به تصوف نظر منفی داشته ولی در دوره مورد نظر ما بعضی از شاخه‌های تصوف به‌شعبه امامیه نزدیک شدند و پارهای از طرائق درویشی رنگ تشیع به‌خود گرفتند.

سلسله خلافت و یا جانشینی روحانی همه طرائق از یکی از شیوخ نامی صوفیه، مثلاً معروف کرخی و شاگرد او سری‌القطبی، یا جنبه، یا بایزید بسطامی و غیره آغاز می‌گردد، یا از کسانی که هرگز صوفی نبوده ولی بعدها روایات رایج بعدی ایشان را در شمار صوفیان در آورده (مثلاً سلسله طرائق شیعی یکی از ائمه دوازده‌گانه و غالباً امام اول علی (ع) است) و یا از اشخاص دیگری - مثلاً خضر پیامبر شروع می‌شود. نه تنها درویشان به معنی انحصار (قرآنی) که در خانقاهها زندگی می‌کنند و زهاد و یا درویش جهانگرد (جزء طرائق به‌شمار می‌آیند،

بلکه صوفیان متسبب بهمة طقات اجتماع که درخانه و میان خانواده خویش زندگی می‌کند نیز از اهل طرائق محسوب می‌گردند. در رأس طریقت با سلسله «ولی» و شیخ بزرگ «صدانی» (خدانشناس) که «قطب» نامیده می‌شود قرار دارد و در محال و نقاط مختلفه، «نقیان» و شیوخ محلی و «خلفای» ایشان جانشین وی هستند. هر سلسله‌ای طریقتی (که از طریق يك سلسله خلفا و جانشینان، از فلان یا بهمان بزرگ صوفیان سینه به سینه نقل شده است) و شیوة «مراقبه» روحانی و ذکر (جلی و خفی) و آیین نامه‌ای و روایاتی (غالباً افسانه‌ای) درباره تأسیس طریقت و «سلسله جانشینان» آن دارد. در برخی از طرائق تعالیمی مخفی و باطنی - که اغلب از مذاهب فقهی فرسنگها دور است و فقط برای اعضای معلودی مکشوف می‌گردد - وجود دارد. با این وصف این تعالیم مخفی و عقاید افراطی وحدت وجودی، بهیچ وجه مانع از آن نیست که این سلسله و یا طریقت را همه «برحق» بدانند، حتی در اکثر موارد پیروان آن به‌طور عجیبی فلسفه وحدت وجود را با تعصبات سبگیری یا تشیع تلفیق می‌نمایند.

طرائق اصلی درویشی که از قرن ششم تا نهم هجری، در ایران وجود و انتشار داشته به قرار ذیل است.^۱

۱. قادیه - که قدیمترین طریقت است، و توسط شیخ عبدالقادر گیلانی (که معرب آن جیلانی است و اصلاً از گیلان بوده، متوفی به سال ۵۶۲ در بغداد) ملقب به «قطب‌الاعظم» تأسیس گردیده. قطب این طریقت نگهبان مرقد شیخ مقفوس مزبور است و زاویه اصلی طریقت نیز در جنب همان مرقد است. اکنون در همه سرزمینهای اسلامی پیروان این طریقت دیده می‌شوند. تا قرن نهم هجری، شمار ایشان در ایران بسیار بوده ولی پس از پیروزی تشیع در عهد صفویه، چون شیخ عبدالقادر گیلانی سنی حنبلی بوده و با شیعیان خصومت می‌ورزیده پیروان او هم از ایران رانده شدند. طریقت قادیه وحدت وجودی است. و افسراد این طریقت به‌طور پنهانی عبدالقادر گیلانی را خدا می‌دانند. رنگ سبز نشانه این سلسله است. این سلسله از قدیم با صنف ماهیگیران مربوط بوده و اعضای آن صنف درویشان این طریقت شمرده می‌شوند.

۲. طریقت رفاعیه - که مؤسس آن سید احمد رفاعی (از مردم بصره، متوفی به سال ۵۷۸ هـ) است. طریقت درویشان جهانگرد و خانه بدوش و «سلسله شیوخ» آن به مروف کرخی می‌رسد. در سراسر آسیای محکم و به‌ویژه ایران انتشار دارد.

۳. طیفوریه - ابتدای آن از پاییز طیفور بسطامی بوده و سلسله شیوخ آن به امام چهارم زین‌العابدین علی (ع) می‌رسد. این طریقت به چند شاخه سنی و شیعه تقسیم شده اکنون

۱ - در باره طرائق درویشی در کتاب L. Massignon «Tarika» معروفتر سخن رفته است و کتاب مزبور طبقه‌بندی طرائق (به‌طور ناقص) و فهرست کتابشناسی منابع و تألیفات الهکی نیز منقول است.

وجود ندارد.

۴. سهروردیه - مؤسس آن شیخ سنی عمر سهروردی بوده^۱.

۵. مولویه - طریقتی سنی که مؤسس آن مولانا جلال‌الدین رومی^۲ شاعر سابق‌الذکر ایرانی در قرن هفتم هجری است. خانقاه اصلی این طریقت در قونیه و در جنب مرقه شیخ یاد شده قرار داشته و شیخ طریقت نیز در آنجا ساکن بوده. اکنون این طریقت در ترکیه رواج دارد. در ایران نیز وجود داشته ولی درویشان این سلسله به خاطر نظرات افراطی و حلیت وجودی خویش از طرف شاه طهماسب اول صفوی از ایران طرد شدند. درویشان این طریقت ذکر جلی را با موسیقی و رقص معمول می‌دارند و بدین سبب اروپاییان ایشان را درویشان «چرخنده» و یا «رقصنده» می‌خوانند. همیشه یکی از میراث‌داران مولویه مدارای مفرط ایشان با مسیحیان و یهودیان بوده. امتیاز ظاهری درویشان مزبور کلاه بلند درویشی ایشان است. بهر تقدیر لااقل در زمان حیات جلال‌الدین رومی اعضای طریقت مولویه بیشتر از «مردم طبقات پست و پشیمان» بوده‌اند.^۳

۶. شاذلیه - که مؤسس آن شاذلی مغربی بوده (متوفی ۵۶۵۶ هـ)، در ایران نیز پیروانی داشته.

۷. کبرویه - که توسط شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی، که به هنگام تسخیر خوارزم به دست مغولان هلاک شد، تأسیس یافته بوده. این طریقت ذکر خفی را معمول می‌داشته و در آسیای میانه انتشار داشته ولی پیروان آن در ایران کمتر بوده‌اند.

۸. چشتیه - «سلسله خلافت» آن به معین‌الدین چشتی (متوفی به سال ۵۶۳۴ هـ) و پیش از او به ابراهیم ادهم (شخصیت نیمه افسانه‌ای) و پیش از او به خضر پیامبر می‌رسد. مرکز این طریقت نخست در نزدیکی هرات بود و بعد به هندوستان انتقال یافت. امیر خسرو دهلوی شاعر (متوفی به سال ۵۷۲۶ هـ) به این طریقت تعلق دارد.

۹. نقشبندیه - مؤسس این سلسله که طریقت نیز به نام وی موسوم گردیده شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند (عربی - فارسی به معنی «کسی که در فلز کهنه کساری می‌کند»، و این حرفه او و پندش بوده) است که اصلاً از مردم واحه بخارا بوده (۷۱۸ تا ۷۹۲ هـ)^۴ چنانکه گفتیم این سلسله به نام بهاء‌الدین نقشبند یاد شده موسوم گردیده است، ولی سلسله مزبور ظاهراً قبلاً نیز وجود داشته. جلس زده می‌شود که شاخه‌ای از طریقت طیفوریه پیوسته. منابع و متون گذشته

۱- دیدار بهاء با جمعی سهروردی ملقب به منتول که مؤسس طریقت اندرالبه است و در سال ۵۵۲ هـ اعدام شده، افشاء کرده.
 ۲- جلال‌الدین رومی علی‌الرم «مولانا» خوانده می‌شود و کلمه «مولویه» از اینجاست.
 ۳- افلاکی، ص ۱۱۷.
 ۴- برای فهرست کتابخانه‌های مربوط به نقشبندیه رجوع فرموده به آ. سیوتوف «تاریخ بهاء‌الدین بخارایی» ص ۲۰۲-۲۰۴ چاپ.

نقشبند را مردی زاهد و مبلغ فقر و صادگی مفرط^۱ توصیف می‌کند که عشق و وحدت وجودی به جمله موجودات زنده داشت. بهنجا این افکار در آن سلسله به فساد و انحطاط گراید و درست به صورت قطب مخالف خود جلوه‌گر شد، یعنی پیروان آن به مدح ثروت و سازمان موجود و تعصبات دینی (به رغم تبلیغ وحدت وجود به‌طور رسمی) و «جهاد» با کفار پرداختند^۲. این طریقت از ابالت چینی هان سو گرفته تا قازان و استانبول و به ویژه آسیای میانه و ایران و آذربایجان^۳ انتشار یافت و به شاخه‌های سنی و شیعه منشعب گشت (شاخه شیعه آن پیروان انسلاک دارد). طریقت نقشبندیه بر مبنای زندگی دسته جمعی در خانقاهها گنارده شده و گوشه‌گیری و زهد را منکر است و ذکر خفی را معمول می‌دارد. امتیاز ظاهری درویشان این سلسله خرقای است به رنگ زرد و خاک‌سری.

۱۰. بکاشیه - روایت است که این سلسله را در آسیای میانه در قرن هشتم هجری، شخصی ایرانی به نام حاجی بککاش تأسیس کرده. وی وجودی نیمه افسانه‌ای است^۴. سلسله بککاشیه به سبب رابطه نزدیکی که با پیچریان داشته مشهور است. پیروان آن تقریباً همه در ترکیه عثمانی بودند. طریقت مزبور رسماً سنی مشرعه می‌شده ولی همه می‌دانستند که تعالیم باطنی - نزدیک به غلات شیعه و حروفیه - در میان افراد این طریقت رواج داشته^۵. بککاشیان معتقد بودند که ارزش و ارج همه ادیان یکسان است و برای اعمال و تشریفات دینی اهمیتی قائل نبودند و به‌ذکر نمی‌پرداختند. امتیاز ظاهری بککاشیان لباس سفید و کلاه سفید بوده. پس از نابودی صنف پیچریان در سال ۱۸۲۶ م. مرکز این سلسله نیز از استانبول به آلبانی منتقل شد.

۱۱. صفویه - طریقتی است شیعه. درباره این سلسله جای دیگر^۶ سخن خواهد رفت.

۱۲. جلدریف - سلسله‌ای است شیعه مربوط به نام شیخ جلد (قرن هفتم هجری) و از خراسان در سراسر ایران انتشار یافت. به گفته ابن بطوطه در قرن نهم هجری، جلدیه به زهد مفرط مشهور و ممتاز بودند و از امتیازاتشان این بود که درویشان طریقت نمی‌بایست ازدواج کنند^۷.

۱- طبق سرگشت دی، اموالش منحصر بود به صبری کهنه و کوزه‌ای شکسته. نان روزانه را از راه حشره خویش کسب می‌کرده و معتقد بوده که سولی مجاز نیست خدمه و بنده داشته باشد. بازوچه خود همچون خواهر زندگی می‌کرده. روزی که بر سر سفره امیر هرات دعوت شده بود چیزی نفورده گفت که او دوست صواباناس و درویش است. مرقد او در نزدیکی بخارا و زهارنگاه است. ۲- درباره این بهیرات که در آن سلسله پیدا شده بود به بعد رجوع شود. ۳- در قرنهای ۱۸ و ۱۹ م. این طریقت در افغانستان انتشار داشت. طریقت نقشبندیه مستقبات آچمداک هفت «مرید» (مورید) نامیده می‌شود تشکیل می‌دهد و سران آن هفت یعنی لاشیلا و هیلان به کوچیک شامل به افکار این طریقت معتقد بودند. مریدیه - اطاعت کور که راه مرید از مرقد در طریقت نقشبندیه که گاه مورد استفاده خارجیان نیز قرار گرفته بود - م. ۴- زاکوب همنند است که مؤسس واقعی سلسله پالم‌پا - در فاصله لربهای ۱۵ و ۱۶ م بود. ۵- فصل یازدهم این کتاب رجوع شود. ۶- به فصل ۱۲ این کتاب رجوع شود. ۷- ابن بطوطه -

G. Jacob. Die Bektaschije. Abb. d. Königl. Bayerisch. Akad. Wiss. kl. XXIV, III part. Munich. 1909. ۲۲ ص

۸- فصل یازدهم این کتاب رجوع شود. ۹- به فصل ۱۲ این کتاب رجوع شود. ۷- ابن بطوطه - جلد ۲، ص ۷۹-۸۰.

۱۳. نعمت‌اللهیه^۱ - سلسله‌ای است شیعه که مؤسس آن صوفی و شاعر و سید نامی شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵ هـ) است که از اصحاب امام پنجم شیعیان محمدباقر شمرده می‌شود. شاه نعمت‌الله مدنی در سمرقند و هرات و یزد و بصره برد، و ۲۵ سال اخیر عمر دوازده خویش را در خانقاهی که در قریه‌ی زیبای ماهان، نزدیک کرمان، بنا کرده بود گذراند. مرقد او نیز اکنون در آنجاست و زیارتگاه است. شاه نعمت‌الله مقبولیت فراوانی میان عامه‌ی ناس داشته و ی را «ولی» و «شاه» می‌خواندند که به معنی «شاه عارفان» است. از آن پس همه‌ی شیوخ این سلسله «شاه» نامیده شدند. وی از حمایت و یزوه سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۳۹ حکومت کرد) برخوردار بوده. سلطان دکن احمدشاه اول بهمنی (از ۸۲۶ تا ۸۳۹ حکومت کرد) نیز وی را به‌دربار خویش دعوت کرد^۲. رسالات صوفیانه بسیار به‌شاه نعمت‌الله نسبت داده شده، ولی اثر مهم او دیوان اشعار وی است که مقبولیت عامه دارد^۳. موضوع اشعار وی همانا وحدت وجود افراطی است با روح گنجه‌ای ابن‌العربی (طریقت سلسله‌ی وی نیز چنین است). ضناً مناظر تاریک بلاهایی را که در آخرالزمان و بهنگام ظهور مهدی و عیسی و «قیامت» در انتظار جهانیان است رسم می‌کند. این طریقت در ایران و هندوستان انتشار دارد و شاخه‌هایی چند از آن منشعب شده است.

پس از آنکه در قرن دهم هجری، وقرون بعدی شیعه در ایران پیروز گشت، نفوذ طریقت‌های درویشی شیعی جلدیده و نعمت‌اللهیه فرونی یافت، و به‌ویژه در میان شهریان بسط پیدا کرد. این دو طریقت به‌خاطر کسب نفوذ در میان ساکنان بلاد و شرکتهای بازرگانی و اصناف یشموران به رقابت و مبارزه با یکدیگر برخاستند. جهانگردان اروپایی در طی قرنهای شانزدهم و هفدهم و هجدهم میلادی خاطر نشان کرده‌اند که در بسیاری از شهرهای ایران اهالی بلاد، به‌دو دسته طرفداران جلدریان و هواخواهان نعمتیان (جلدی و نعمتی) تقسیم می‌شده‌اند.

۱۴. جلالیه - طریقتی بود شیعی از درویشان خانه بدوش و جهانگرد که سرسلسله آن شیخ جلال‌الدین بخاری بوده است (۷۰۷ تا ۷۸۵ هـ) که بیشتر به نام شیخ جلال و یا لقب «مخدوم جهانیان» نامیده می‌شود. درویشان این سلسله وقتی به مراعات قوانین شریعت نمی‌نهند، به‌دور گردن طنائی می‌بندند. سیل و ریش کوتاهی می‌گذارند. مانند دیگر درویشان ایران موی دوازده و پریشان ندارند، و صدق‌های را که گرد می‌آورند تسلیم مرشد خویش می‌کنند. این طریقت در ایران و آسیای میانه و هندوستان رواج داشته.

فلندران با درویشان خانه بدوش و جهانگرد و سائل، در ایران و آسیای میانه بسیار

۱- از ادبین سرگشت این‌مخ شاعر و مشون مربوط به وی را از منابع تاریخی استخراج و منتشر کرده‌است. (رجوع خود به فهرست کتابخانه‌ی مربوط به فصل دوازدهم - ذیل کلمه «کرمانی»).

۲- چاپ مشکى این دهان، تهران ۱۳۲۶ ق.

بودند. گاه طریقتی مثل و گاه نیز یکی از شاخه‌های سلسله‌ای را (نخستین) و گاه هم درویشان فاقد سازمان را بدین نام (قلندران) می‌خوانند.

چنانکه پیش‌گفتیم برخی از طرائق صوفیه با اصناف پیشروان مربوط بودند. ولی این موضوع هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و ما در اینجا بدان نمی‌پردازیم. از آنجایی که در فاصلهٔ قرنهای ششم و نهم هجری، تصوف از لحاظ معتقدات واجد وحدت نبوده، نمی‌توان از وحدت بنای اجتماعی آن در آن دوران نیز سخن گفت. محیط اجتماعی که طرائق گوناگون تصوف، پیروان خویش را از آن به‌دست می‌آوردند به‌هیچ وجه یکدست نبوده. ضمناً ممکن بود طریقتی واحد در ادوار مختلفه نقشیهای متفاوت ایفا کند، در هر دوری طوری. در دورهٔ مورد نظر، در میان صوفیان اختلاف اجتماعی مشهود است. و اگر برخی از سلسله‌ها و طرائق و یا شاخه‌های آنها کمابیش اعتراضی بی‌حرکت، و نسبتاً متحرک، علیه مظاهر اجتماعی به‌عمل می‌آوردند، بعضی دیگر، برعکس، به تبلیغ زندگی متفکرانه و غیر فعال و در خویشن فرو رفتن و احتراز از هرگونه فعالیت در اجتماع پرداخته و بدین طریق قدرت طبقهٔ ثروتمندان را بر جامعهٔ مردم استوارتر می‌ساختند. گفتنی است این در دورهٔ مزبور گرایش و کوشش برای تبدیل تصوف به آلت دفاع از منافع طبقات حاکمهٔ ثروتمندان مشهود است. تعالیم صوفیه دربارهٔ تحقیر ثروت و فقر را بیشتر به‌صورت قناعت به‌فست و نصیب خویش و شکیبایی و فرمانبرداری و عدم مقاومت در برابر ظلم و اجحاف درآوردند. اما اصل تصوف را دربارهٔ فقر چنین تعبیر کردند که صوفی می‌تواند ثروتمند باشد فقط نباید روحاً به ثروت دلبنگی پیدا کند و برای کسب مال نباید به‌گاه و تجاوز توسل جوید. ضمناً شخص ثروتمند باید خویشن را مالک مال نشرد و فقط مدیر ثروتی که خداوند به‌وی سپرده محسوب دارد. مفروض چنین بود که این صوفی ثروتمند فقط سهم ناچیزی را صرف خویشن کند و باقی ثروت و اموال خود را خرج امور دینی و خیریه نماید. ولی چون هیچ‌کس نظارتی بر صوفی ثروتمند نداشت، عملاً این قواعد اخلاقی وی را مقید نمی‌ساخت. طبعی است که این‌گونه صوفیان حامیانی در محیط ثروتمندان پیدا می‌کردند و خود به ثروتمندانی کلان روحانی مبدل می‌گشتند.

من باب مثال می‌توان از عیالقه ملقب به خواجه احرار (۸۰۶ تا ۸۸۹۶) شیخ بزرگ سلسلهٔ نخستین که تقریباً در مدت چهل سال نقش بسیار مهمی (که از لحاظ سیاسی ارتجاعی بوده) در دوران سلطنت تیموریان در آسیای میانه بازی کرده، یاد کرد. شیخ مزبور که مؤلف کتابی مشهور در تصوف است از طرف بزرگ دارندگانش جزء اولیاءالله قلمداد شده. شرح زندگی که علی بن حسین واعظ کاشفی در پایان قرن نهم هجری دربارهٔ خواجه احرار نوشته^۱ وی

را چنین وصف کرده از اولیا می‌خواند: ولسی خود کاشفی اطلاعاتی به دست می‌دهد که جانب دیگر زندگی «سرگشت ولی» مزبور را نیک معلوم می‌دارد. به این معنی که خواجهاحرار دلاوی ۱۳۰۰ ملك متصرفی شخصی بوده. و فقط در یکی از آن املاک سه هزار جفت عوامل (زمین مزدور)^۱ وجود داشته و برای مرمت و تنقیه نهرهای آبیاری سالیانه از هر جفت زمین يك مرد و جمعا ۳۰۰۰ مرد به کارگذاشته می‌شده. مؤلف این سرگشت با ساده لوحی تمام به تحسین می‌پردازد و درگردآملن این همه ثروت «خواست خلاء» را مشاهده می‌کند و می‌گوید که اموال و املاک حضرت ایشان و اراضی و مزارع و مستللات و گلهها و رمعا و دیگر تملکات منقول و غیر منقول فوق‌العاده بسیار ویشمار بوده^۲. گشتلایین، ولی مزبور باز دگانی ترانزینی کاروانی طریق مرو - بخارا - سمرقند را در دست در دست گرفته بوده. از روی این نمونه می‌توان داوری کرد که وضع اجتماعی و افکار و اخلاق و آرمانهای معنوی سرفن سلسله مزبور از زمان شیخ بهاءالدین نقشند به بعد - در مدت کمتر از يك قرن - تا چه حد دچار دگرگونی شده است. عبدالرحمن جامی، شاعر سالیانه در حدود يك صد هزار دینار کبکی برای مصارف عادی روزمره خویش صرف می‌کرده. و از سلطان حسین بایقرا فرمانفرمای تیموری خراسان خواهش کرده بوده که املاک وی را از پرداخت هرگونه مالیاتی بهخزانه معاف دارد^۳.

پس از قرن هشتم هجری، و بعد از ابن‌العربی و جلال‌الدین رومی و عبدالرزاق کاشانی و چند تن دیگر، تصوف، ظاهراً چیزی نو واصل در زمینه افکار به وجود نیامد و گرچه عرضاً انتشار و توسعه یافت، ولی با تکرار سخنان گذشتگان و افکار ایشان زنده مانده بود و رو به انحطاط رفت. تصوف در سلسلهای درویشان پیش از پیش و بهطور روز افزون به فسادگرایی و به صورت معجزه نمایهای مبتذل و پرستش «اولیاء» و شیوخ زنده و مرده و مراقب و آثار ایشان درآمد. طرائق صوفیان و درویشان و خانقاهها مرکز پرستش و بزرگداشت این گونه شبخان و منبع خرافات گوناگون و غالباً تعصبات منفعی و گمراه کننده و وحشیانه گردید.

عامه مؤمنان کمتر به فلسفه تصوف ایراز علاقه می‌کردند (گرچه پیشتر هم کمایش چنین بوده) و پیشتر در امور زندگی روزمره خویش از شبخان معجزه و یاری می‌طلیدند. افزایش نفوذ و پرستش شیوخ صوفیه و طرائق به ثروتمند شدن خانقاهها کمک می‌کرد، و مؤمنان خودال و شهریان پول و کالا و چیزهای بهادار و غلات و گلهها و اراضی موقوفه نثار خانقاهها

۱- این اصطلاح (که سادل و مترادف «جفت‌کار» است) دوسنی می‌دهد الف، دوکاری که برای هم به کارآهن بسته باشند. به مقدار زمینی که می‌توان به وسیله يك جفت گاو در فصل زرع بچیند - در این مورد ۸-۹ هکتار. (رجوع خود به ۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-۱۵۰۵-۱۵۰۶-۱۵۰۷-۱۵۰۸-۱۵۰۹-۱۵۱۰-۱

می کردند، و سلاطین و خوانین زمین و قبی و فرامین معافیت از مالیات تقدیم می داشتند. درویشان خانه پلوش که از لحاظ وضع اجتماعی خویش قانونی با لوباش و لومین پروتاریا و عیاران (۳۶۱) نداشتند به تدریج و به نحوی دایم التزام به تودهای از گدایان حرفه ای که هیچ رابطه و نسبتی با افکار تصوف نداشتند غالباً فاقد هر گونه دین و ایمانی بودند تبدیل می شدند. یکی دیگر از اشکال انحطاط و فساد تصوف این بود که برخی از طرائق آن (پاشاخمهای آن طرائق) به گونه ای از سلسله های لشکری و شوالیه گری تبدیل یافتند و به جای افکار صوفیانه و کسب کمال روحانی، اندیشه های تعصب آمیز «جهاد در راه ایمان راه» پیش کشیدند و به این بهانه لشکر کشی های غارتگرانه به سرزمینهای کناره (گرجستان و شمال قفقاز و روسیه و سرزمین قوم قلموق (کالیک و هندوستان و غیره) به راه انداختند که واقعاً و عملاً جز تحصیل غنایم جنگی فرلوان و گرفتن غنای اسیر - بنده مقصودی دیگر نداشتند...



پیروزی شیعه در ایران

شکست اسماعیلیان نزاری و صفوی دولت ایران، منجر به تشدید نفوذ فرقه‌ای دیگر از شیعه یعنی امامیه اثنی عشریه در میان عامه مردم گردید.^۱ بیشتر نظر واستاج و. و. بارتولد را نقل کردیم که تشیع در همه صور و اشکالش در ایران لقافه عقیدتی نهفته‌های دوتایی بوده.^۲ در قرنهای هشتم و نهم هجری، نهفته‌های خلق در ایران تحت لقافه تشیع و تصوف توأماً پست یافت. این پدیده کاملاً بارنگ دینی نهفته‌های خلق در اروپای غربی قرون وسطی مشابهت دارد در آنجا هم «مخالفت انقلابی علیه خودالیزم در سراسر قرون وسطی جریان داشته و این مخالفت بر حسب شرایط زمان گاه بصورت عرفان و گاه بصورت ارتداد آشکار و گاه به شکل قیام مسلحانه تجلی و بروز می کرده».^۳ در نهفته‌های مردم ایران در آن دوره هر سه عنصر پاد شده وجود - داشته: یعنی انشعاب بصورت فرقه شیعه، هران به شکل (تصوف) و قیامهای مسلحانه. رنگ دینی نهفته‌های صنفی در جامعه‌های ثودالی را «نه باخصایص قلب آدمی می توان توجه کرد و نه نیاز وی به دین... بلکه توجه نهفته‌های مزبور را باید در تاریخ قرون وسطی - دورانی که مردمان جز دین والهیات معتقدات دیگری را نمی شناخته و نمی دانسته»^۴ جست.

علل نهفته‌های مردم در آن دوران عبارت بود از فشار مظلوم فاتحان مغول و بهره کشی ثودالی. نهفته‌های مزبور از لحاظ عقیده علیه منصب سنی یعنی منصب حاکمه و «پاسای کیره» چنگیز خانی بوده است (پاسا پرده‌ای بود به روی سازمان طبقاتی و تبعیض و ستائیان به زمین ثودالها و مالیاتهای سنگین دولت مغولی ابلخانان در ایران). شعارهای نهفته‌های خلق نیز از این وضع برخاسته بوده. شعارهای مزبور به قرار زیر بوده. علیه «بلعنها» (یعنی مالیاتهایی که شریعت

۱- رجوع شود به فصل دهم این کتاب ۲- بهمان فصل (حاجه ۲۰) رجوع شود. ۳- از کتاب «چنگیز خانیان در آلمان».

۴- «لهود بکلمه ریاضیه بان للسنة کلاسک آلمان».

پیش‌بینی نکرده بوده)، رجعت به قوانین صدر اسلام که خود در نظر عامه خلق به صورت آرمان و کمال مطلوب جلوه می‌کرده. از آنجائی که در کشورهای اسلامی شرقی رابطه دولت و حقوق و قوانین باین بادرین نزدیکتر و فشرده‌تر از کشورهای مسیحی غرب بوده، در ممالک مسلمانان هر فکر اجتماعی به شکل منعی و دینی درمی‌آمده، گرچه در نهضت‌های خلق دین نقش خادم و تابع را ایفاء می‌کرده.

تا آغاز قرن نهم هجری، نبی از مردم ایران (و شاید هم بیشتر) سنی بودند. حمدالله مستوفی قزوینی در تألیف جغرافیائی خویش (نزهة القلوب) که در حدود ۷۴۰ هـ نوشته شده می‌گوید که شیعیان امامیه در عرق عرب در نواحی کوفه و بصره و حله^۱ اکثریت داشته‌اند و در غرب ایران در نواحی ری و آوه و قم و اردستان و فراهان و نهلوند^۲ در شهر ساوه سنیان شافعی حکمفرما بودند و در اطراف آن شهر شیعیان امامیه^۳ در کاشان شیعیان امامیه در شهر و سنیان در روستاهای اطراف اکثریت داشتند^۴. در گرگان بیشتر ساکنان شیعه بودند^۵. مستوفی درباره مردم مازندران و گیلان اطلاعی به دست نمی‌دهد، ولی از دیگر منابع می‌دانیم^۶ که در آنجا توده مردم (بهائشای بخشی از بزرگان و شهریان) بالتمام از شیعیان امامیه بوده است. مستوفی در خراسان فقط نام یک ناحیه را که شیعیان امامیه در آن نفوذ داشته‌اند ذکر می‌کند و آن یهقی است که شهر عمده آن سبزوار بوده^۷. به گفته مؤلف مزبور در چند ناحیه جبال البرز - مانند ديلم و طوالش و رودبار و غیره - باطنیان^۸ یعنی اسماعیلیه اکثریت داشتند. از دیگر منابع و متون چنین برمی‌آید که کوهستان (قهنان) مدتی مدید به صورت کانون اسماعیلیان باقی مانده بود. مستوفی در باره منعب و معتقدات دینی مردم برخی از نواحی (خوزستان^۹، کرمان، سیستان) اطلاعی به دست نمی‌دهد. در دیگر نواحی ایران سنیان بیشتر بودند^{۱۰}. ولی می‌توان حدس زد که در بسیاری جاها و به ویژه نقاط روستایی نشین افراد مردم باطناً شیعه بودند ولی ظاهراً و رسماً «تعبه» کرده خویشان را سنی معرفی می‌کردند^{۱۱}.

با این‌همه تا آغاز قرن نهم هجری، اکثریت مردم ایران، لااقل به طور رسمی، سنی به شمار

۱- روضة القلوب مستوفی، ص ۴۰، ۳۸، ۳۱ - ۲- حاسبی، ص ۴۵، ۵۰، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۴ - ۳- حاسبی ص ۶۲-۶۳
 ۴- حاسبی ص ۶۷-۶۸ - ۵- حاسبی، ص ۱۵۹ - ۶- از آن جمله درباره مازندران رجوع شود به: دولتشاه، ص ۲۸۲، ظهیرالدین مرعشی، ص ۳۳۰ و ۳۳۲ (در باره فوذهلم گمره، دیوبند، فتح‌لواهاالدین) در باره دی ۵۰ و ۵۱ رجوع شود.
 ۷- مستوفی، روضة القلوب، ص ۱۵۰. - ۸- حاسبی، ص ۶۰، ۶۵. - ۹- فقط گفته شده که در (سمرخند) حنیان نفوذ داشته (حاسبی ص ۱۱۰). می‌دانیم که در قرن چهارم خوزستان یکی از کانونهای معتزله بوده (رجوع شود به: و. و. بارنولد، بساندهد جلالایی و و تارهی ایران ص ۱۲۹). به گفته جنری مورخ در قرن هفدهم اکثریت شیعه در خوزستان زندگی می‌کردند.
 ۱۰- به گفته حمدالله مستوفی قزوینی فقط در حیدران (روضة القلوب ص ۷۱) ساکنان شهر از معتزله و متبعه تفکیک شده بودند ولی سحنلا این شهر را حیدران از منابع مستقیم اخذ کرده و در زمان اومطایی پادشاه بوده.
 ۱۱- در باره «تعبه» به فصل دهم این کتاب رجوع شود.

می آمده. خودالها و ساکنان بیشتر شهرها سنی بودند و ضنا اهلای مغرب ایران منجبتنی شافعی داشتند. به گفته متوفی سنان شافعی در شهرهای زیر تفوق داشت: اصفهان، قزوین، ابهر، زنجان، مزدقان، شیراز، گلباگان، یزد، تبریز، اردبیل، مشکین، اهر، نخجوان^۱. متوفی فقط بلاد مسعودی از خراسان را که مردم آنها منجبت سنی داشته به شرح زیر یاد می کند: هرات، خواف، جوین^۲. ولی از دیگر منابع معلوم است که در خراسان بیشتر مردم منجبت سنی حنفی داشتند. تنجبت منجبت رسمی همه دولتهای ایران بوده - به استای امارتهای مازندران و گیلان که رسماً شیخ بوده اند^۳. با این وصف رنگ عقیدتی نهضتیهایی که در عین حال علیه فاتحان مغول و بهره کشی قودالی برپا شده بود همانا تشیع شرده می شده و پس (۱۲۲۲) حتی اگر فرض کنیم که در قریبهای حشم و نهم هجری، شیعیان ایران در اقلیت بوده اند، هم باید اذعان کرد که این اقلیت بهر تقدیر مهم و فعال، و از حسن توجه روستاییان و لایمهای پایین شهری برخوردار بوده است. بیشتر گفتیم که چگونه موضوع انتظار ظهور مهدی در ایران شلخته شده^۴ و چگونه عامه نامس ظهور او را انقلابی اجتماعی در قالب دین می دانستند و چشم به راه دفع تجاوز بعضی به برخی دیگر و برکاری «ظلمه» (یعنی سلاطین سنی) و استقرار «سلطنت عدل» بر روی زمین بوده اند^۵.

در سال ۶۶۵ ه. قیام بزرگ مردم در تحت وهبری شیخ شرف الدین، که خویش را مهدی خوانده بود، در فارس و قزوین یافت و بیرحمانه نایره آن فرو نشاندند شده. پس از انقراض دولت مغولی ایلخانان هلاکوئی (۷۳۶ ه) وضع داخلی ایران بسیار پیچ در پیچ بوده. سقوط اقتصادی و مالیاتهای گزافی که بسبب تحمیلات سلطانان و مأموران دیوان سنگین تر می شده و جنگهای ویران کننده خانگی دستجات قودال که بر سر تحمیل قدرت و حکومت مبارزه دابه نام ایلخانان خیمه شب بازی که خود علم می نمودند به عمل می آوردند، و هرج و مرج قودالی و غارت و تجاوزات و زورگویی متجاوزان و خودالهای راهزن در محال و اکثاف و اطراف ... مجموع این عوامل موجب فقر و روستا و انحطاط کشاورزی گردیده بود^۶، به ویژه وضع خراسان که در زمان عصیان قودالی (۷۱۷ تا ۷۱۹ ه) بسور شاهزاده مغولی غارت و ویران شده بوده سخت و خیم بود. مبارزه میان دستمهای قودال در خراسان با تجاوزات ایشان به روستاییان و شهریان و غارت آنان توأم بوده. به طوری که حافظ ابرو خبر می دهد در آن زمان دهر گوشه ای متجاوزی بر خاست

۱- متوفی، «درعناالقولوب» ص ۴۹، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷،

می‌کوشید مزاحم مردم شود و اعمال خلاف قانون مرتکب گردد و «در هر گوشه منطقی دعوی انا ولا غیر کردند»^۱. به گفته ظهیرالدین مرعشی «عرصه خراسان به رعایا تنگ شد و ظلم از حد بگشت، علی‌الخصوص طایفه تازی که^۲ در معرض تلف می‌ماندند و مردم به ستوه آمدند»^۳ آخرین اهلخان مقول به نام طوغای تیمورخان (۷۳۷ تا ۷۵۲ هـ) هنوز در گرگان باقی مانده بود ولی حکومت او اسمی بی‌رسم بود.

بموازات قیام ۷۳۸ هـ. در خراسان یک سلسله قیامهای دیگر خلق، نه تنها در ایران بلکه در سرزمینهای مجاور آن نیز، در طی قرنهای هشتم و نهم هجری آغاز گشت، زیرا که تشدید بهره‌کشی خودالی بدیدهای بود مشترک برای کشورهای بسیار. در این قیامها بندگان فراری نیز به اتفاق روستایان و پیشوران و لایمهای پایین شهری شرکت می‌جستند. از این گونه بودعاست نهضت سربداران (لغتی است فارسی بمعنی «بمدار کشیدگان»، «مأیوسان، از جان گشتگان») در خراسان از سال ۷۳۸ تا ۷۸۳ هـ. و در ناحیه سمرقند در سال ۷۶۷ هـ. و ۷۶۸ هـ. و در کرمان در سال ۷۷۵ هـ. و نهضت‌های مشابهی در مازندران از سال ۷۵۱ هـ. تا ۷۶۲ هـ. و سالهای بعد و در گیلان از سال ۷۷۲ هـ. به بعد و قیام سبزوار در سال ۸۰۸ هـ. و مازندران در سال ۸۰۹ هـ. و نهضت حروفیه که در دهه اول قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) بهت عظیمی را از خراسان تا ترکیه عثمانی فرو گرفت، و قیام شیخ مولوی بدالدین ساوی و برکلیوجه مصطفی در ترکیه در سال ۸۱۹ هـ. و قیام مشعشع یا «طلایه مهدی» در خوزستان در سال ۸۲۵ هـ. و سالهای بعد. معتقدات تقریباً مشترک همه این نهضت‌های خلق، چنانکه گفته شد، عبارت بود از عقاید شایع و فرق مختلف شیعه که با تصوف آمیخته و تلفیق شده بود و ضمناً در ایشان در این جنبهها مقام نمایانی داشتند.

از لحاظ تاریخی نهضت سربداران خراسان از دیگر نهضتها مهمتر بوده است. شیخ خلیفه مازندرانی که مؤسس سلسله ویژه‌ای از دواویس بوده پیشوای عقیدتی این نهضت شمرده می‌شود. وی در جوانی شاگردی شیوخ ددویشان کرده بود ولی چون پاسخ برشهایی را که در نهاد خویش داشته و رنجش می‌داده از ایشان دریافت نکرد رهایشان ساخت. زن پس خلیفه شیخ شد و شاید خود خویش را چنین خواند، زیرا که در منابع و متون موجود در بار او اینکه وی لقب شیخی و خرقه را از یکی دیگر از شیخان ددویشان گرفته باشد خبری وجود ندارد. خلیفه چون وارد سبزوار، در ناحیه یهن، شد در حجره‌ای از مسجد جامع شهر مکن گزید و به تبلیغ عقاید خویش پرداخت. لایمهای پایین مردم شهر سبزوار و روستایان اطراف آن، از شیخان متعصب امامیه بودم‌اند. ولی منابع ماکه نسبت به شیخ خلیفه خصومت می‌ورزند معلوم

۱- حافظ ابرو- تالیف جغرافیایی، نسخه خطی استنبوی، فرهنگستان آکادمی علوم ازبکستان ۵۳۶۱ (بستون عنوان) ردیف ۳۹۴۵۳. ۲- در آذربایجان همه اقوام ایرانی را تاجیک می‌خواندند. ۳- ظهیرالدین مرعشی، ص ۱۰۳-۱۰۴.

نمی‌کند که تعالیم وی از چه قرار بوده. فقط می‌دانیم که قبهان سنی سیزوار شیخ خلیفه رانتم می‌کردند که تبلیغ «دنیای» می‌کرده و با شریعت مطهره دشمنی می‌ورزیده. موقت تبلیغات وی عظیم بوده و بخش بزرگی از ساکنان سیزوار در سلك مریدان شیخ درآمدند. قبهان‌توایی تنظیم کرده و او را به‌عنوان «مرتد» به‌مرگ محکوم ساختند. سرانجام او به‌دست لائولانی که از طرف قبهان سنی اهزام شده بودند کشته شد و روزی چون شاگردانش به‌مسجد جامع آمدند وی را به‌یکی از ستونهای حیاط مسجد حلق آویخته یافتند (۲۲ ربیع‌الاول ۱۲۳۶ هـ)^۱.

در میان شاگردان خلیفه، حسن جویری از همگان پیشی جست. ظاهراً وی روستایی و از قریهٔ جور بوده. او به‌موقت دورهٔ تحصیلات خویش را در مدرسه به‌پایان رسانیده به‌رئیس مدرسی رسید، ولی تحت تأثیر تبلیغات و مواظبت‌های خلیفه قرار گرفته از تدریس و منصب رسمی (سنی) روی برگرداند. حسن جویری پس از مرگ غم‌انگیز استاد خویش شیخ و رئیس سلسله گشت. وی به‌نیشابور رفت و در آنجا به‌موقت تمام به‌تبلیغ پرداخت. اکثر مریدان وی از «صاحب‌حرفه» (محرّفه - پیشوران) بودند و خود با کسب حلال روز می‌گذرانید^۲. هر يك از مریدان که وارد سلسله می‌شد سوگند یاد می‌کرد و متعهد می‌گردید تا سلاح آماده نگاه دارد و هر کس که دعوت ایشان قبول می‌کرد اسامی ایشان ثبت می‌گردانید و می‌گفت حالا وقت اختفاست و وعده می‌داد که هرگاه اشارت شیخ شود و وقت ظهور شود می‌باید که آلت حرب بر خود راست کرده مستعد کارزار گردند.^۳

از اینجا نیک معلوم است که حسن جویری (و بی‌شك استاد او شیخ خلیفه) در زیر پردهٔ تصوف و تنبیح (۳۳۳) قیام علیه سازمان موجود را تبلیغ می‌کردند و تدارك مقدمات آن قیام را وظیفهٔ اصلی طریقت خویش می‌دانستند. می‌توان حدس زد که هر دو شیخ صوفی واقعی نبوده بلکه فقط از سازمان طریقت درویشان ظاهراً برای تبلیغ و تدارك مقدمات قیام استفاده می‌کرده‌اند. این سلسله (به‌نام حسن جویری) «حنبه» نامیده‌شد^۴. بعدها روایتی نکوین یافت که «سلسله‌النسب روحانی» این طریقت به‌شیخ سائز بد بظامی و به‌واسطهٔ او به‌امام ششم شیعیان جعفر صادق می‌رسد. شیخ حسن جویری مدت سه سال در نیشابور و بلاد خراسان از قیل مشهد و ایبورد و خجوشان و بلخ و هرات و خواف به‌تبلیغ پرداخت و به‌ترمز و کوهستان و عراق عجم سفر

۱- سرکشت شیخ خلیفه را حافظ ابروف نقل کرده (تألیف تاریخی، انجمنی شرقی‌شناسی فرهنگستان علوم ازبکستان ۱۹۷۸، درلکهای ۴۷۲-۴۷۳) و همچنین در اثر میرغسوالام آمده (چاپ لکهنو، سال ۱۳۵۰ هـ. ش. ص ۱۰۸۱-۱۰۸۲). هر دو مؤلف از «تاریخ سرخساران» که از دست به‌دست شده و به‌دوران ما رسیده استفاده کرده‌اند. دولتشاه. روایت مستطی را نقل کرده (چاپ برلونه ص ۲۳۷ و بعد). برای طرح بیشتر رجوع شود به: ای. پ. پطردفسکی کتابداری و مناسبات ادبی در ایران عهد سلطه ص ۴۲۸-۴۳۳ همانجا به‌منابع نیز اشاره شده. ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، ص ۴۷۲-۴۷۳ و در ۴۷۳-۴۷۴ همانجا، همچنین در اثر میرغسوالام (چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۲) ۳- دولتشاه، ص ۲۸۲.

کرد پس به خراسان بازگشت و گاه در غارها پنهان می‌گشتند به فرمان ارغون‌شاه، امیر و سرور بزرگان لشکری و صحرانشین مغول در خراسان، حسن جویری و گروهی ۶۰ - ۷۰ نفری از شاگردان او در راه مشهد به کوهستان دستگیر شدند و وی در قلعه طاق از ناحیه یازر محبوس گشت.^۱

مدتها قبل از این واقعه قیام روستایان قریه باشتین از ناحیه یهن به طور خوددو و غیره - مشکل وقوع یافت. بهروایی ایلچی مغول وارد آن دهکده شد و در خانه دو برادر روستایی منزل گریخت. نخست از ایشان شراب و نان پس شاهد طلید و سرانجام زنان ایشان را خواست. این دو برادر که سخت خشمگین شده بودند ایلچی را به قتل رساندند. علام‌الدین محمد هندو که از طرف ایلخان در خراسان وزیر بود، از ساکنان باشتین خواست که قاتلان را تسلیم کنند. بهدگروهی از لشکریان علیه ایشان اعزام شد. آنگاه روستایان آشکارا قیام کردند و لشکریان ایلخان را شکست داده از قریه بیرون راندند.^۲ در این موقع بر یکی از زمین‌داران باشتین که از سادات حبشی بود و عبدالرزاق نام داشت به باشتین بازگشت و چون از وقایع یاد شده اطلاع حاصل کرد مصمانه جانب روستایان را گرفت. گروهی از جوانان بی‌هاله که هر يك از ایشان خویشان را رسم دستان می‌دانست ملحق شده عبدالرزاق را به یثوایی برگزیدند. روستایان گردهم آمده می‌گفتند «جمعی از مفسدان استلا یافته به خلایق ستم می‌کنند. اگر توفیق بایم رفع ظلم ظالمان نسائیم والا سر خود را بر دار خواهیم که دیگر تحمل تعدی و ظلم نداریم.»^۳

با بهتایب موجود قیام باشتین در روز ۱۲ شعبان ۷۳۷هـ. آغازگشت. بیشتر روستایان از مردان شیخ حسن جویری بوده و بنابراین از مدتها پیش در تدارک قیام بودند. نیرویی که پیش از جنگ داشتند به سرعت افزایش یافت و چیزی نگذشت که استحکامات شهر سبزوار را تصرف کردند (تابستان ۷۳۷هـ) و زنان پس شهرهای مجاور را هم (جوین و اسفراین و غیره) بهزیر فرمان در آوردند. عبدالرزاق امیر نامیده شد و به اسم خویش سکه زد و فرمود نا نامش را در خطبه آوردند. بدین طریق دولت سربداران که از ۷۳۷ تا ۷۸۳هـ. وجود داشته، تأسیس یافت. شرح تاریخ دولت سربداران خراسان از وظیفه ما خارج است و در این باره در دیگر

۱- مهرخوانده چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴-۱۰۸۵، حافظ ابرو، تالیف جنرال‌های، نسخه یاد شده، ورق ۳۷۵-۳۷۷.
 ۲- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، نسخه یاد شده، ورق ۳۳۳. مهرخوانده چاپ یاد شده، ص ۱۵۸۱. مجمل فسیحی، نسخه خطی استثنوی الزام آسپا، ۷۰۹- B، ورق ۳۵۸۵-۳۵۹۵. منبع نخستین این دو اینحصاف «تاریخ سربداران» است.
 ۳- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، نسخه یاد شده، ورق ۳۳۳، مهرخوانده چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۱. مناقله «سربداران» در «تاریخ سربداران» چنین توجیه شده ولی ترجمه‌های دیگری هم برای این اصطلاح وجود داشته‌است.

تألیفات خویش سخن گفته‌ایم^۱ و در اینجا ببار مختصر از آن یاد می‌کنیم. در این قسام قودالهای کوچک ایرانی نیز شرکت جست و هدفشان برکناری فرمانفرمایی فاتحان یعنی بزرگان صحرانشین منول و ترك بوده است. در دولت سربداران همواره مبارزه میان جریان اعتدالی آن نهفت که به زمین‌داران خرده پای محلی متکی بوده و جریان افراطی یعنی دودیشان طرفت شیخ حسن جوری (وی در حدود سال ۷۴۰ بعد از سربداران از قلعه آزاد شده به سبزوار آمده بود) که به پیشه‌وزان و روستایان فقیر مستظهر بود، دگر بوده. طرفداران جریان اعتدالی به نام «سربداران» و هواخواهان گروه افراطی «شیخیان» خوانده می‌شدند.^۲ شیخیان برای حصول برابری اجتماعی و مساوات در اموال می‌کوشیدند.

مبارزه میان این جریانها بصورت تغییرات متواتر در حکومت و تبدیل سران سربدار تجلی می‌کرده. در ظرف مدت ۴۴ سال ۱۲ امیر و شهریار سربدار تغییر کرد. و گرچه بیشتر امیران از زمین‌داران خرده بودند، ولی مهنه فشار وارد از طرف پشهوران و روستایان ایشان را به گذشتهایی وادار می‌کرده. مثلاً در دولت سربداران روستایان فقط سه عشر محصول را (بهجنس) تحویل می‌دادند و بیش از آن «دیناری» از ایشان مطالبه نمی‌شده. امیر (یا شهریار) و نزدیکان او و کارمندان و لشکریان، جملگی یکسان، لباس ساده‌ای از پشم شتر برتن می‌کردند. هر روز در خانه شهریار سربدار سفره عام گسوده می‌شد که همه از «فقیر و غنی» می‌توانست بر آن نشینند.^۳ لشکر از روستایان^۴ و زمین‌داران خرده مرکب بوده. زمین‌داران خرده اخیرالذکر در منابع و متون به نام «بزرگان سربدار» خوانده شده‌اند. عدد لشکر نخست ۱۲ هزار و بعد ۱۸ هزار و سرانجام ۲۲ هزار تن ذکر شده که همه افراد لشکر از خزانه دولت مواجب می‌گرفتند. لشکریان سربدار از لحاظ دلبری ممتاز و مشهور بودند. ایشان می‌کوشیدند تا، به گفته شاعری از شعرای زمان که گفته بود:

از یسم ستان سربداران تا حشر

يك ترك دگر خیمه به ایران نزنند.^۵

عمل کنند.

در حدود سال ۷۴۰ هـ لشکر سربدار سه پناه بزرگان لشکری و صحرانشین و قودال منول و ترك را بالکل منکوب و منهزم ساخت و شهر بزرگ نیشابور را از تحت حکومت ایشان

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به ای. پ. پطروشفسکی، «کشاورزی و منابع ارضی در ایران عهد منول» ص ۴۰۹-۴۶۶ اصل. حایجا به منابع نیز اشاره شد است. ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، سده خطی یاد شده، ورد ۴۷۹، مهر خوانده چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴ [این شیخیان را باید با سلسله شیخیه که بعداً ظهور کرده اشتباه کرد]. ۳- مهر خوانده چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۶، دولتشاه، ص ۲۸۲. ۴- بهمنی‌طوقای تیمورخان در باره سربداران توجه عموماً روی خطاب به ایشان می‌گردد «فاسق متشی دستان می‌خواهد مارا مأمور امر خود گردانید و مردم را لربوب دهد». ۵- در آذربایجان سربداران را اسم از ترك و منول «ترك» می‌خواندند.

خارج کرد. دولت سربداران از آن زمان همه اراضی از مغرب به مشرق، از دلمغان تا جام (۵۰۰ کیلومتر)، و از شمال به جنوب، از خبوشان تا ترشیز (۲۰۰ کیلومتر) را اشغال کرده بود. دومین فرمانفرما و شهریار سربدار و جبه‌الدین مسعود (۷۳۹ تا ۷۴۵) لقب سلطان اسلام و شاهنشاه هفت اقلیم را بر خود نهاد.

طوغای تیموردخان آخرین ایلخان مغول که با لشکر خویش^۱ به گریان کوچ کرده و بارها از سربداران شکست خورده بود، پیشوایان ایشان را به اردوی خویش به بهانه بستن پیمان صلح دعوت کرد. و در نظر داشت مجلس ضیافتی برپا سازد و ایشان را شراب دهد و مست کند و در پایان جشن و سرور دستگیر سازد. یحیی کرای، امیر سربدار، به اتفاق حافظ شغانی سردار سربدار و سیصد تن از سربداران (بهروایتی ۱۰۰۰ تن) وارد اردوی ایلخان گشت. سربداران از نقشه ایلخان اطلاع حاصل کردند و تصمیم گرفتند یثلمستی کنند. در مجلس ضیافت (نوی) اردو به محض اینکه ساغرهای شراب درخیمه بزرگ ایلخان به گردش درآمد، یحیی کرای دست خویش را بر سر گذاشت. با این اشاره، که قرار آن قبلاً گذاشته شده بود، حافظ شغانی کاردی از موزه بدر آورد و ضربتی بر سر ایلخان زد و یحیی کرای به سرعت با تبریزی کمر او را ساخت. سربداران بهغولان که غافلگیر شده بودند حمله کردند و بخشی از ایشان را هلاک کردند و باقی از فرط وحشت فرار را برقرار ترجیع دادند. حافظ ابرو می گوید: «به يك لحظه اردوی پادشاهی چنان ناچیز شد که از ایشان اثر نمانده»^۲. سربداران طوس و مشهد را در مشرق و ناحیه گریان و قومس را در مغرب (ناحیه انجیر را برای مدت کوتاهی) به تصرفات خویش ملحق کردند.

سربداران در زمینه امور آبیاری (احیاء کربزها - قناتها) در ناحیه طوس و مشهدساهی فراوان مبنول داشتند^۳. حافظ ابرو از شکستگی و رونق کارهای ناحیه یهن در عهد سربداران سخن می گوید و اشاره می کند که در آن زمان شهر سبزوار به یکی از بزرگترین بلاد ایران مبدل گشته بوده^۴.

در قلمرو دولت سربداران مقعب شیعه اسماعیه رایج گشت و نام دوازده امام را در خطبه می آوردند. دولت مزبور دموکراسی روستاییان نبوده بلکه از آن زمین داران خرد شردمی شده است، ولی به سبب گفشتهای مهمی که به روستاییان می کرد نتوانست موجودیت خویش را حفظ کند. سران سربدار که از نمایندگان جناح میانرو آن نهضت بودند، اشکال و ظواهر سلطنتهای

۱- ابن بطوطه، (مجلد ۳، ص ۷۵-۷۶) جنگاوران اردوی مزبور را بهشتای مدان و دزدان و غارتگران توصیف می کند.
۲- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، نسخه پادشاه، دول ۴۸۵، دولتنامه، ص ۲۳۲، سرخواست، چاپ پادشاه، ص ۱۰۸۲.
۳- دولتنامه، ص ۲۸۳.
۴- حافظ ابرو، تالیف جغرافیایی، نسخه پادشاه، ۳۲۲ b.

مطلقة اسلامی را که بر شریعت (شیع) مبتی بوده، تقلید می کردند. آخرین شهریار سربدار هواخواهان جریان افراطی را تار و مار و پیشوای ایشان درویش عزیز و هفتاد تن از همراهان او را اعدام کرد. و طریقت حنبه را ممنوع اعلام نمود. دولت سربداران، اگر هم مدتی بیشتر وجود می داشت، به احتمال قوی به يك امارت خودتالی عادی مبدل می گشت.

نهفت مشابهی در حدود سال ۷۵۹ ه. در مازندران نیز آغاز گشته بد قوام الدین مرعشی که شیعیان اسماعیلی و متعصب بوده و پس از مرگ حسن جوریه، شیخ سلسله درویشان حنبه^۱ گشته بود وارد مازندران شد و چیزی نگذشت که در رأس نهفت نیرومندی که درویشان رهبر آن بودند، قرار گرفت. دولتشاه می گوید: «مردم ساری و مازندران مریدان (شیخ سید) شدند»^۲

کیا افراسیاب امیر مازندران بالاجار مرید شیخ سید شد و به لباس فقر درآمد و به گرمابه صومی می رفت ... و خوب شدن را به دروغ درویش نموده به طریب مردم مازندران اشتغال می نمود»^۳

اینکه درویشان مازندران (که از روستایان و پشوران مرکب بوده اند) به تقسیم نعمات دنیوی (اجناس مصرفی) برسید مساوات و برابری اجتماعی گرایش داشتند، از داستانهای زیر که ظهیر الدین مرعشی نقل کرده پیداست: «چون افراسیاب دید که مردم مازندران بدو [سید قوام الدین مرعشی] رجوع کردند و درویش شده معتقد شادمانی می گشتند، و او را هم مرید خود می دانستند، نیز او را چیزها از اسلحه و امتعه تزیین می نمودند تا غایتی که چند نوبت کیا افراسیاب و فرزندان که به حمام می رفتند، درویشان آمده راست پشت او را که پوشیده بود برمی داشتند. و خود می پوشیدند و می گفتند که به کیا بگوئید که ما هم نیز مریدانیم و باندانیم^۴ و تو حاکم این ولایتی برای خود دیگری بفرمای دوختن، که این قبا را فلان درویش برداشته پوشیده است. و سپر و شمشیر فرزندان را برمی داشتند و همین پیام می دادند که فلان درویش سلاح نداشت از آن سبب برداشت شما را از اینها بسیارست دیگری برای خود بردارد»^۵. و در وقت درو برنج به مزرعه خاصه کیا افراسیاب می رفتند و توقع برنج می نمودند که درویشان زراعت نکرده التماس دارند که چند کر برنج انعام فرمائی^۶. کیا نیز بالضرورة می گفت که چند کر به درویشان بدهید. و خود در برنجزار می رفتند و پشته چند برهم می بستند و هر پشته را يك کر می خواندند، چنانکه اگر هریکی را صد کر تعیین می رفت صد پشته برهم می بست که از

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به: د. و. یار بولک «سجل نوامی کراة خزرة» ص ۸۲-۸۴، ب. بطرودنکی «کتاب دوزی و حسابات ارضی در ایران عهد منوره» ص ۴۶۷-۴۷۲، اصل. ۲- «پیشرای درویشان حنبه» (درلشاهی ۱۲۸۲) شیخ حسن جوری در ضمن همکاری زده بازآوره گشته ۳- ص ۱۱۱. ۴- ظهیر الدین مرعشی ص ۳۳۵. ۵- لباس دوی مردان ۶- ظهیر الدین مرعشی ص ۳۴۲. ۷- کر (عربی) کبل غلات که در نقاط مختلفه متفاوت بوده است.

آن کرهای عادی يك هزار می بود.^۱

از این داستانها چنین برمی آید که درویشان در عین حال نماینده مردم مسلح بودند. افراسیاب که سخت علیه درویشان برآشفته بود، از ایشان برید و شیخ سید قوام الدین را به زندان افکند، و وی را تنهم ساخت که تخم هصیان و آشوب می پراکند. ولی مردم مسلح بهزندان هجوم برده شیخ را بهزور از آنجا آزاد کردند. یکاری در نزدیکی آمل میان مردم شورشی (درویشان) و لشکریان افراسیاب درگرفت و بهشکست و هلاک افراسیاب پایان یافت. درمازندران دولتی که اصطلاحاً «دولت سادات» نامیده می شود و از نوع دولت «سربداران خراسان» بوده تأسیس شد (۷۶۲ هـ). در این دولت قدرت روحانی و سیاسی در دست سید قوام الدین بوده و بعد از او اخلاف وی - سادات شیعه مرعشی - حکومت می کردند. در سال ۷۷۲ هـ. در نتیجه نهضت مشایخی که درویشان شیعه (سید امیر کیا) در رأس آن قرار داشتند، دولت دیگری از سادات در بخش شرقی گیلان که مرکز آن شهر لاهیجان بوده تأسیس یافت.

در سال ۷۶۸ هـ. قیام سربداران سمرقند وقوع یافت که بهدست تیمور سرکوب شد.^۱ در سال ۷۷۵ هـ. در کرمان نهضتی از نوع جنبش سربداران صورت گرفت. بسیاری از اقطاع دوان اطراف و قبیان اعلام و یا بهزندان افکنده شدند و اراضی و اموال ایشان ضبط و مصادره گردید. و لشکریان شاه شجاع (از آل مظفر) پس از نه ماه محاصره شهر کرمان، شورشیان را سرکوب و نایره قیام را خاموش کردند. در سال ۷۸۳ هـ. لشکر تیمور سبزواری را اشغال کرد و بهوجودیت دولت سربداران پایان داد. و زان پس يك قیام دیگر سربداران آن شهر را کدر سال ۷۸۵ هـ. بهوقوع پیوسته بود سرکوب کرد. در سال ۷۹۵ هـ. دولت سادات مازندران نیز بههمین سرنوشت دچار شد. ولی پس از مرگ تیمور در سبزواری قیام تازمائی از طرف سربداران بعمل آمد و لشکریان سلطان شاهرخ، جانشین تیمور، بهدشواری نایره آن را فرو نشانند. در سال ۸۰۹ هـ. پس از قیام مجیدی دولت مازندران احیاء شد. دولتهای سادات شیعه مازندران گیلان در قرن نهم هجری، بهدولتهای عادی خرده قودالی مبدل گشت.

در قرن نهم هجری، که ایران تحت سلطنت تیموریان بوده لغایت غلات، جانی بهخود گرفت. و فرقههای تازمائی از غلات شیعه پدید آمدند. بهویژه فرقه حروفیون بسیار فعال بوده و تبلیغات آن، جنبه شدید ضد تیموری بهخود گرفت و حتی در سال ۸۳۱ هـ به سوء قصد بهجان سلطان شاهرخ در هرات منجر شد.^۲

در سال ۸۴۵ هـ. قیام خلق درخوزستان بهوقوع پیوست و در رأس آن سید محمدمنعم

۱- رجوع شود به و. و. بارتولد، نهضت خلق سمرقند در ۱۳۶۵ هـ.

۲- در فصل یازدهم این کتاب در باره حروفیون و سرنوشت

۱- ظهیرالدین مرعشی، ص ۲۴۲-۲۴۳.

ول. و. استروپوا «سربداران سمرقند». رفته است.

قرار داشت که از غلات شیعه بوده، و خوبشتن را «مقدمه» ظهور اسام غایب مهدی می‌خواندند، و پیشگویی می‌کرده که وی به‌زودی رجعت خواهد کرد و برای پی همگانی و عدالت بر روی زمین استوار خواهد شد. بنا به گفته جعفری مورخ، قریب ده هزار نفر از «جهال و عیاران و دزدان» در زیر لوای او گرد آمدند و در محلی بین حویزه و شوشر علم عصیان بر افراشتند (تاریخ نویسان هواخواه فتودالها، علی‌الرسم، شورشیانی را که از لایمعی پایین شهری و روستایی بودند به نام «جهال و عیاران و اوباش و مانند اینها» می‌خواندند). اینان دودمان امیر فتودال محلی را سرنگون و نابود کردند و یزرگان و روحانیان فتودال (شیوخ و یزرگان سنی) را معلوم ساختند. جعفری سابق‌الذکر پیرون مشعش را «غالبه» (شیعیان افراطی) و «فلاشیان» و «فلاسه و اسماعیلیه» می‌خواند. این قیام با غارت همراه بوده یعنی، محتملاً، قیام کنندگان خانمها و اراضی و اموال یزرگان مقتول را میان خود تقسیم کردند^۱.

قیام عامه مردم خوزستان موجب نگرانی و آشفته‌گی فتودالهای نواحی مجاور گردید. و شیخ الاسلام شیرازی، ناصرالدین، در رأس لشکریان فتودال فارس، جلّه شورشیان وارد السام شد. به گفته جعفری، چون دولشکر تلافی کردند یکبار یزرگی درگیر شد. و از آنجایی که آن جماعت (پیرون مشعش) فدائی بوده، مرگ را بر خوبشتن هموار کرده بودند، مردانه پایداری کردند و لشکر شیراز در برابر ایشان روی به‌عزیمت نهاد. مشعش شهر حویزه را محاصره کرد. یزرگان محلی از شاهزاده اسفند که از خاندان ترکمن قره‌قویونلو بود (صاحب آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب) یاری خواست. اسفندقره قویونلو با لشکری به یاری ایشان آمد، و در طی نبردی خونین بر شورشیان فائق آمد و ایشان را پراکنده ساخت. و زنان پس حویزه و ناحیه و اطراف آن را غارت و ویران کرد. و این خود باعث فحطی در آن سرزمین گردید. مشعش گریخت، ولی پس از چند سال بازگشت و نایره شورش یاری دیگر زبانه کشید و قیام کنندگان موفق گشتند که دولت کوچکی شیعی، از نوع سربدار، در ناحیه حویزه تأسیس کنند و آن دستگاه بعدها به یک دولت عادی فتودالی مبدل گردید.

بطوری که پیشتر گفته شد در قرنهای هشتم و نهم هجری، تشیع عقیده مشترک نهضت‌های خلق بوده است. در نتیجه این نهضتها شیعه در ایران نیرو گرفت. و یزگی مشترک بسیاری از نهضت‌های خلق همانا کوشش و گرایش آنها برای تحصیل برابری اجتماعی و مساوات در اموال بود. تاریخ نویسان سنی هواخواه فتودالها، می‌کوشیدند تا حتی المقدور درباره این موضوع نامطبوع — نامطبوع برای ایشان — کمتر سخن گویند. شرح مبسوطتری از این برنامه مساوات

۱- در باره قیام مشعش رجوع شود به ۱۹ د. و. باردولک «منبع تازه در تاریخ پسردهان» همانجا (ص ۲۳ - ۲۵) رجوع شود به متن مندرج از تالیف چاپ‌دهم قرن پانزدهم میلادی جعفری. نیز رجوع شود به ۱۹
V. Minorsky «Musha'sha»

طلبانه را در تألیف مورخی یونانی به نام دوکی می‌یابیم. وی مسیحی و با مذهب سنی یگانه بوده و داستان قیامی را که تحت یشوایی شیخ بدرالدین مساوی و درویش برکلیوجه مصطفی در ترکیه عثمانی (آسیای صغیر و تراکیه) در سال ۵۸۱۹ هـ. وقوع یافته بوده و روستایان ترک و یونانی در آن شرکت کرده بودند، شرح داده است. به گفته دوکی، برکلیوجه همه چیز را اعم از غذا و لباس و لگام و ستام ستودان و مزارع - به جز زنان - مشترک اعلام کرده. او می‌گفت: «من وارد خانه تو می‌شوم مانند خانم خودم، و تو داخل خانه من شو مانند خانه خودت - به استثنای بخش زنان خانه». همه روستایان شورش لباسی همانند و ساده می‌پوشیدند و کلاه نمد و کفش نمدی داشتند و سفره عام می‌گسردند و می‌کوشیدند تا نعمات مادی را بطور مساوی تقسیم کنند.

از جزئیاتی که منابع ما درباره نهضت‌های خلق در ایران یان می‌کند (لباس یکسان برای همه، گسردن سفره عام و کوشش برای تقسیم ابله و اغذیه) چنین مستفاد می‌گردد که برنامه اجتماعی جناح افراطی همه نهضت‌های خلق در قرن‌های هشتم و نهم هجری چنین بوده. این برنامه که گرایش‌های لایمهای پایین شهری و فقیرترین روستایان را منعکس می‌کرده، ظاهراً از چهار سرچشمه فکری و عقیدتی زیر تکوین یافته بود:

۱/ از افکار اجتماعی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) و دنبال‌کنندگان ایشان یعنی خرم‌دینان (قرن دوم و سوم هجری)، که پیروانشان حتی در قرن هشتم هجری در ایران وجود داشته‌اند).

۲/ از اوتوپیها و آرمانهای به‌اوام آمیخته فرمطیان.

۳/ از آرزوها و امیدهای شیعیان درباره ظهور امام مهدی، که مفهوم آن استقرار سلطنت عدل و مساوات بر روی زمین بوده.

۴/ از زهد صوفیان، که ثروت و تجمل را محکوم می‌کرده، و از پرستش و بزرگداشت فقر، که قبلاً در این باره سخن رفت.^۱

از میان نهضت‌های شیعه در ایران، نهضت صفویه و قزلباشان به‌سبب عوالب و نتایج سیاسی که داشته، اهمیت بیشتری را حایز بوده‌است. سلسله‌ای از صوفیان و درویشان کیشوخی

۱- از روی مقاله T. س. استایوف تحت عنوان «تألیف دوکی به‌نام دوکی به‌منوان منبری در باره تاریخ لاهم برکلیوجه مصطفی» ۹۹ و بعد نقل شده. در باره لاهم مزبور نیز رجوع شود به:

«... Schejch Bedr ed-din ...» F. Babinger و T. س. نورینی‌نوا، «در موضوع مطالعه نصرتین لاهم ضد فتوای در ترکیه» T. د. نورینی، «لحم روستایی در ترکیه در آغاز قرن پانزدهم میلادی»

۲- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب. ۳- رجوع شود به: ای. به. پطروفسکی «دولت آذربایجان در قرن پانزدهم میلادی» T. افندیف «تأسی دولت آذربایجان صفویه در آغاز قرن شانزدهم میلادی»

V. Minorsky. «The Supporters of the Lords of Ardebil».

V. Minorsky. «Shaykh Ball - efendi on the Safavides»; H. R. Roemer.

از خاندان صفویان (هری = صفویه) در رأس آن قرار داشتند و به نام شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی (۶۵۰ تا ۷۳۵ هـ) بانی دودمان صفویان، مسمی بوده، در زمان فرمانروایی مغولان تکوین یافته بود. ظاهراً مؤسس واقعی این طریقت را باید شیخ تاج‌الدین ذلهدگیلاتی (متوفی به سال ۷۰۰ هـ) استاد و پندزن شیخ صفی‌الدین شمرده نمود او.

منابع اصلی ما در تاریخ نهضت صفویان و قریب‌الشان عبارتند از: کتاب «صفو‌الصفاء» در تاریخ زندگی شیخ صفی‌الدین، تألیف درویش نوکل، مقلب به ابن یزاک که پس از ۷۶۰ هـ تنظیم شده.^۱ دیگر تاریخ مجهول المؤلف شاه اسماعیل اول.^۲ دیگر تألیف مشهور خواندمیر^۳ و حسن روملو^۴ و میرحی قزوینی^۵ به زبان فارسی در تاریخ. روش سمؤلف‌الخبرالذکر طر فزاری از صفویه بوده. اما فضل‌الله بن دوزبهان خونجی مؤلف «تاریخ عالم آرای عباسی»^۶ از نظرگاه ضد صفوی و ضد شیعه بمواضع می‌نگرسته. بکثرت متأخر، نوشته شیخ حسین بن شیخ ابوالزهرا (نیمه دوم قرن یازدهم هجری، به زبان فارسی) تحت عنوان «سلسله‌النب صفویه» از بسیاری جهات ناموفق است.

چون دودمان صفویان بر سریر شاهنشاهی ایران مستقر شد (۸۵۸ هـ) خویشانش را به سلسله سادات متب کرد و بالتبعه خود را به اعراب بست. و گویا سلسله‌النب دلفی نقل می‌شده که نسبت شیخ صفی‌الدین را به یکت و یکت پشت به امام هفتم شیعیان امام موسی کاظم می‌رسانده. اکنون ثابت شده [۲۴۴] که این افسانه بعدها پدید آمده و تاریخ پیدایش آن پس از اواسط قرن نهم هجری است^۷ و به تازگی احمد کسروی محقق ایرانی حدس زده است که خاندان صفویان اصلاً کرد بوده‌اند و مورخ نرگس‌زکی ولیدی طوغان، نیز این نظر را تأیید کرده است. بهر تقدیر صفویان که در اردبیل آذربایجان می‌زیستند به ترکی گراییدند و در نیمه دوم قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) زبان مادری ایشان آذربایجانی بوده. شاه اسماعیل به زبان آذربایجانی شعر می‌گفته و و خطائی تخلص می‌کرده.

«Die Safawiden»: Ahmad Kasravi «Sheykh Safi va tabarash».

J. Aubin «Etudes Safawides» I. — (به زبان فارسی) احمد کسروی، «شیخ صفی و تابارش»

هنگامی که کتاب حاضر زیر چاپ بود مقاله تازه‌ای از پ. ای. طرروف تحت عنوان «مدارک منابع موجود در باره ترکیب واحدهای جنگی اسماعیل اول» به دست رسید. در باره بحث پ. ای. طرروف با مادر مقاله دژمای سخن خواهد رفت.

۱ — بهترین نسخه در LGBP، فهرست پ. درن شماره ۲۰۰ (از کتابخانه مسجد صفویان در اردبیل) همچنین چاپ سنگی پیشه سال ۱۳۱۳ هـ.

۲ — نسخه کسرویج 3243 Add. 202.Br. mus. or 249 — (م ۲۴۹ — ۲۴۰ J.RAS. 1898. April)

۳ — یعنی از این تألیف (مثن فارسی) د. دینسون رأی منتشر کرده (م ۲۴۹ — ۲۴۰ J.RAS. 1898. April)

۴ — به فهرست کتابخانه رجوع شود. ۵ — از مجلدات محفوظ موزه مجلد ۱۱ منتشر شده در LGBP

۶ — نسخه ای غلط وجود دارد (فهرست پ. درن شماره ۲۸۷). ۷ — لب‌التواریخ، تهران سال ۱۳۱۵ هـ.

۸ — و. ف. منورسکی ترجمه خلاصه انگلیسی آن را منتشر کرده (به فهرست کتابخانه رجوع شود) مثن فارسی

منتشر شده ۷ — در هیچک از تألیفات و استاد قرن نهم هجری، شیخ صفی‌الدین «سید و خلف امام» نامیده

نشده. و عبداللین فضل‌الله نیز در نامه بسیار محترمانه خویش وی را به لقب سید مقلب ساخته (در عهدالدین

فضل‌الله، مکاتبات، م ۲۶۵ و بعد)

ممکنه محبط ددویشی که نخست سلسله صفویان در آن تشکیل یافت^۱ بانهفتهای خلق مربوط بوده است. می دانیم که شیروانشاه (اختان دوم) در زمان حکومت ایلخان مغول از غون-خان، ۸۳ تا ۶۹۰ هـ) شیخ زاهد گیلانی را متهم می کرده که رعایای او را از راه پور می برد و از کارهای زراعی باز می دارد و نیز تهدید کرده بود که خانقاه او را در میان ویران و مریدانش را غرق خواهد کرد. و چون شیخ صفی الدین جانشین شیخ زاهد گشت و در رأس اهل آن طریقت قرار گرفت، او نیز به گفته نویسنده سرگشت «صفوة الصفا»، مریدان فراوان در میان روستایان و کدخدایان ناحیه اردبیل و خلخال و مشکین (یشکین) و میان و طالش و مراغه و دیگر جاها داشت. منبع مزبور در شمار مریدان شیخ عده کثیری از پشوران و بازرگانان را از قیل شالووزان و جواهریان و موزه دوزان و کفش دوزان و خبازان و دباغان و خیاطان و نجاران و جامه بافان و آهنگران و سراجان و کادیزکان و یزازان و صابون فروشان و پسر کلوی نفت فروش و غیره را نام می برد. به گفته حمله متوفی اکثر ساکنان شهر اردبیل مرید شیخ صفی الدین بودند^۲ ولی هم در آن زمان در میان مریدان شیخ عطای از اقوای این جهان، مانند رشیدالدین وزیر و مورخ و پسران او و وزیر غیاث الدین محمد رشیدی و امیر احمد رشیدی و امیر اولوس امیرچوپان (رئیس ایل صحرانشین مغولی ملدوز) و شخص ایلخان ابوسعید بهادرخان (از ۷۱۶ تا ۷۳۶ هـ. حکومت کرد) دیده می شدند. فضل الله بن روزبهان خبر می دهد که امرای ولایت طالش و اکابر روم (آسیای صغیر)^۳ از شیخ پشتیبانی می کردند. شیخ مریدانی در گیلان و روم و اصفهان و شیراز و غیره نیز داشته. شیخ صفی (واستاد او شیخ زاهد) را ولی می شمردند و معجزاتی بهوی نسبت می دادند. (بعویژه نجات بازرگانان از خطر دریا)^۴.

بنا به مندرجات کتاب «صفوة الصفا» شیخ صفی الدین در آغاز فقط يك جفت (مزدعیای معادل يك جفت) زمین داشته و با حاصل آن اعاشه می کرده. ولی در پایان عمر صاحب یش از ۲۰ قریه ملك - خصی بوده که از طرف ثنودالهای گوناگون بهوی اهداء شده بود. او آنها را وقف خانقاه خویش کرد. شیوخی مانند صفی الدین، نیازی به چشم پوشی از نعمتهای دنیوی نداشت، زیرا که هدایای فراوان دریافت می کردند. رشیدالدین مورخ و وزیر در نامه ای خطاب به شیخ می گوید که به مناسبت عید فطر اجناس زیر را به رسم هدیه بهوی اختصاص داده: گندم ۱۵۰ جریب^۵، برنج سفید کرده ۳۰۰ جریب، روغن گاو ۴۰۰ من، عمل ۸۰۰ من، ماست ۲۰۰ من، دوشاب - ۱۰۰ من، شکر ۴۰۰ من، شکر سفید (بابات) ۱۰۰ من، گاونر ۳۰ رأس، گوسفند ۱۳۰ رأس، غاز

۱- ل. ماسنیون معتقد است که سلسله صفویه «شاخه آذربایجانی طریقت سهروردیه است رجوع شود به: (L. Massignon. Tarika. El. T. ۴)

۲- «درخة القلوب»، ص ۸۱. ۳- فضل الله بن روزبهان خویشی، ص ۶۲. ۴- رجوع شود به: ای. ب. طردشسکی «بزرگان شهری در دولت ملاکوبان» ص ۱۰۴. ۵- جریب به عنوان واحد وزن برابر بوده با خروار برابر = ۱۰۰ من یا ۲۹۰ کیلوگرم. یک من برابر است با ۲۹۵۰ گرم.

۱۹۰، مرغ ۶۰۰، گلاب ۳۰ فاروره، وجه نقد ۱۰۰۰۰ دینار و غیره. طبق فهرست سرشکی که در نامه منقول است ارسال این اجناس می‌بایست از املاک رشیدی واقع در هشت ناحیه آذربایجان صورت گیرد.^۱

از آنچه گفته شد نیک مشهود است که شیخ صفی‌الدین مین آرزوها و امیال و منافع عامه مردم نبوده است، برعکس باید گفت که آشکارا به خودالان تقرب می‌جسته. ولی توانست نفوذ خویش را بر روستایان و پیشوران حفظ کند.

جانشینان شیخ صفی‌الدین، که از «اولیای مافیه» و شیوخ سلسله صفویان محسوب می‌گشتند، اختلاف او بودند، به شرح زیر: شیخ صدالدین موسی (۷۳۵ تا ۸۷۹۵)، شیخ خواجه علی (با سلطان علی، ۷۹۵ تا ۸۴۳) این هر دو در اردبیل زندگی می‌کردند و در آنجا نفوذ عظیمی داشتند. ولی قدرشان از حدود امور روحانی تجاوز نمی‌کرده. در فاصله قرنهای هشتم و نهم هجری امرائی از ایل صحرانشین ترک جگرلو صاحب اردبیل بودند. اینکه صفویان در چه تاریخی و چگونه صاحب اردبیل شدند، در منابع موجود روشن نیست. ظاهراً نتیجه صفی‌الدین که شیخ ابراهیم شیخ شاه نام داشته (۸۳۳ تا ۸۸۵۱) عملاً فرمانفرمای اردبیل بوده است.

اکنون اطلاعات موقتی در دست است تا بر اینک نخستین شیوخ صفویه شیعه نبوده‌اند (۱۳۵). بنا به گفته حلقه مستوفی، شیخ صفی‌الدین سنی شافعی بوده^۲ و شیخ صدالدین هم لااقل به‌طور رسمی خویش را سنی شافعی معرفی می‌کرده^۳. دقیقاً معلوم نیست که شیوخ صفوی در چه تاریخی منعب شیعه را پذیرفتند. شیخ خواجه علی شیعه بوده و بهر تقدیر فرزند شیخ ابراهیم به نام شیخ جنید منعب شیعه امامیه داشته. بهروایت متأخری، وی در سمت ریاست سلسله، چهارمین جانشین شیخ صفی‌الدین (از ۸۵۱ تا ۸۶۵) بوده. ولی هموی جنید که شیخ جعفر نام داشت در اردبیل عملاً قدرت را بدست گرفت و این عمل را به بهانه قیومت جنید جولان و یا همچون رفیق وی و مدعی مقام مرشدی سلسله انجام داد. زن پس وی جنید را از اردبیل تبعید کرد. جنید چندین سال در نقاط گوناگون آسیای صغیر (روم) زندگی هنگام جوانی داشت. از آن رو این فرض را مجاز می‌دانند که اختلاف نظر میان جنید و جعفر سلطان سبب پدید آمدن بوده که جنید آشکارا منعب شیعه داشته و جعفر به شیوه میانه روی اسلاف خویش (منعب سنی) پای بند بوده است^۴. این را هم بگوییم که منابع موجود از منعب و معتقدات دینی جعفر سخنی نمی‌گویند.

۱- در عبداللین فضلای (مکاتبات رشیدی) ص ۲۶۵-۲۷۲. ۲- «در حلقه القلوب» ص ۸۱. ۳- ۲- آ لو شیعیان پنهانی بوده، می‌دانیم که در آن عهد عده کثیری از شیعیان بنا بر اصل تنبه خویش را سنی شافعی سرلی می‌کردند و اینکه تا کرد دست شیخ صدالدین یعنی خاخرسولی، قاسم انوار (از ۷۵۹ تا ۸۲۸)، شیعه بوده همود این فرض است و آن را تأیید می‌کند (قاسم انوار از شیعیان امامیه بود و به طرق حروفیون گروه). ۴- ص ۶۶. Auhla, "Etudes Safavides", I.

جنید عده‌ای غازی و اطلب از صحرانشینان جنگجوی ترك آسیای صغیر که مرید او شده بودند گرد آورد. فضل‌الله بن روزبهان خاطر نشان می‌کند که «ابلهان رومی» مانند مسیحیان از خود «ثالث ثلاثه» ایجاد کردند و شیخ جنید را «الله» و فرزند او حید را «ابن‌الله» خواندند. و ضمن تحسین و ستایش جنید می‌گفتند که: «او واحد (خلقی) زنده است و جز او خطایی نیست» (۱۳۶)». از اینجا معلوم می‌گردد که نوده پیروان جنید را غلات شیعه تشکیل می‌داده‌اند یعنی کسانی که به‌نجم خدا در وجود آدمیان ایمان داشتند. جنید سه سال در دیار بکر که تخته‌گاه اوزون حسن آق قویونلو بوده بسر برد (۸۵۷ تا ۸۸۳). اوزون حسن خواهر خویش خدیجه‌بگم را به‌عقد نکاح جنید در آورد. جنید به‌طراپوزان حمله کرد^۱ و گرچه موفق به تسخیر آن شهر نگردید، ولی حومه و پیرامون طراپوزان را غارت کرد و با غنایم فراوان و از آن جمله اسیران بسیار (۸۶۲) آنجا را ترك گفت. منابع ما (خواند میر و دیگران) تاریخ مرگ جنید را سال ۸۶۰ هـ ذکر کرده‌اند. ولی اکنون معلوم و ثابت شده که وی در سال ۸۶۲ هـ هنوز زنده بوده.

شیخ جنید در سال ۸۶۲ هـ به‌باری اوزون حسن در لودیل ظاهر شد، ولی باری دیگر شیخ جعفر وی را از آنجا بیرون راند. جهان‌شاه قره قویونلو از شیخ جعفر پشتیبانی می‌کرده. جنید با مریدان ترك جنگجوی و داوطلب‌خویش عازم «جهاد» علیه «کفار» و سرزمین چرکان، یعنی داغستان گشت^۲. و به‌اعتراض شیروانشاه خلیل‌الله اول، که غازیان جنید از تصرفات وی عبور کرده بودند، وقتی نهاد. اینان پس از گرفتن غنایم و اسیران برای گذراندن زمستان به‌قره باغ بازگشتند. در بهار سال بعد جنید حمله به‌داغستان را تجدید نمود. این بار شیروانشاه که از باری جهان‌شاه قره قویونلو نیز بر خوددار بوده تصمیم گرفت مسلحانه با جنید مقابله کند، به‌ویژه که شیخ جعفر جنید را در نظر شیروانشاه دغلاز و فریکار معرفی کرده بود، که خویشن را به‌دوغ مرشد سلسله صفویه می‌خواند. در اوایل بهار سال ۸۶۶ هـ بر کرانه رود سورا در جنوب دربند میان لشکریان شیروانشاه و غازیان جنید جنگ در گرفت. غازیان جنید نلر و مار شدند و خود وی درگیر و دلاز پیکار به‌تیری هلاک شد.

حیدر فرزند جنید از پناهندگی و باری اوزون حسن آق‌قویونلو بر خوددار گردید و با دختر او عالم‌شاه بگم ازدواج کرد (ما در این دختر یونانی‌ای مسیحی بوده و دمیینه خاتون نام داشته و خواهر آخرین امپراطور طراپوزان - دلوید کومنن - بوده). حیدر را اکثریت

۱- فضل‌الله بن روزبهان خوهی، ص ۶۵-۶۶. ۲- پایتخت «امپراطوری» یونانی طراپوزان (۱۲۰۲-۱۲۶۱ م). ۳- رجوع خود ۱۴ نه ای. اوسپسکی، «تاریخ مختصر امپراطوری طراپوزان» لنینگراد ۱۹۲۹ م، ص ۱۳۲ (با اشاره و استناد به نوشته مورخ یونانی قرن ۱۵ م. «تام خالکو کوسیل». خالکو کوسیل شیخ جنید را «شیخ ارمیل» می‌نامد و می‌نماید که «ارمیل» (ارمیل) اسم خاص شیخ است. ۴- در قرن هم هجری، لفظ پشتر کوچکی از مردم داغستان اسلام آورده بوده.

مریدان وی به شیخی و مرشدی سلسله صفویه قبول کردند. با این وصف شیخ جعفر با استفاده از پشتیبانی جهان‌شاه قره قویونلو در اردبیل مستقر بود. ولی در سال ۸۷۲ ه. لشکریان قره قویونلو تار و مار شدند و جهان‌شاه نیز هلاک شد و تصرفات وسیع وی که آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب و مغرب ایران را شامل بود، جزئی از مملکت آق قویونلو شد (۸۷۳ ه). شیخ جعفر پس از پیروزی اوزون حسن آق قویونلو و به یاری او توانست در اردبیل مستقر و استوار گردد (سال ۸۷۴ ه).

در قرن نهم هجری ترکیب مریدان سلسله صفوی ویژگی و معتقدات طریقت مزبور در چهارده گونی گردید. شیخ صفی الدین و شیخ صدق الدین و شیخ خواجه علی و اکثر مریدان شهری و روستایی ایشان عارفان مسالمت کاری بودند. ولی به میزانی که نفوذ این طریقت در میان قبایل جنگجو و صحرائن ترک بسط یافت، قبایل و ایلات مذکور نقش روز افزونی در امور آن سلسله ایفا کردند. و. ف. مینورسکی این قبایل را ترکمن، و. آ. افندیف و دیگر مورخان آذربایجانی ایشان را آذربایجانی می خوانند. اگر بگوییم که این قبایل صحرائن از ترکان غز بوده و هنوز به صورت قومی واحد تکیه بر نیافته بودند، دقیق تر و صحیح تر خواهد بود (مانند ایلات صحرائن ترک ایران در روزگار ما - بنی قاجار و قشقای و افشار و غیره). ولی زبان ایشان واقعا آذربایجانی بوده (یا لهجه های ترکی نزدیک به آذربایجانی). قبایل ترکان غز در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، در پهنه عظیم آسیای صغیر و شمال سودیه و فلات ارمنستان و آذربایجان و ایران پراکنده شدند. بخشی از آنان جزء اتحادیه های قبایل قره قویونلو و آق قویونلو بودند.

شایان توجه است که تبلیغات مذهبی شیوخ شیعه، پیش از همه جا در آسیای صغیر که دور از مقر ایشان بود هوا خواهانی یافت. در آسیای صغیر نیز در طی قرنهای نهم و دهم هجری، مانند ایران، مذهب شیعه شکل عقیدتی و دینی مخالفت لایمعی پایین جامعه - یعنی روستایان و توده صحرائن - علیه دولت قودالی - دولت عثمانی - و در عین حال شکل و قالب مخالفت سیاسی بوده است. به این معنی که سلاطین عثمانی از بایزید اول به بعد (از ۷۹۲ تا ۸۰۵ ه حکومت کرد) بیشتر به قودالهای ترک و اسکان یافته روملی (بخش اروپایی ترکیه عثمانی) متکی بوده و به قودالهای صحرائن آسیای صغیر کمتر اعتنایی داشت. قودالهای اخیر الذکر ضما از سیاست مرکزیت جویی سلاطین عثمانی ناراضی بوده اند. هم از قرن هفتم هجری (نهفت باهاسحق در ۶۳۷ ه) مذهب شیعه در آسیای صغیر رواج یافت. و بعدها در فاصله قرن نهم و دهم هجری، به گفته سفیران ونیز (۱۵۱۴/۹۲۰ م) چهار پنجم ساکنان آسیای صغیر شیعه بودند^۱. جای تعجب نیست که در قرن نهم هجری، بسیاری از شیعیان

آسبای صغیر و بویژه مغزان صحرانشین، رهبری روحانی و «ارشاد» شیوخ شیعه صفوی را قبول داشتند. قبایل صحرانشین آسبای صغیر از آن زمان تکیه‌گاه و نیروی اصلی سلسله صفویان بودند. در روایات بعدی منقول است که در آغاز امر هفت قبیله از قبایل مزبور مریدی شیخ صفویه را به گردن گرفته بودند، به شرح زیر: شاملو، روملو، اوستاجلو، تکه‌لو، افشار، قاجار، ذوالقدر. ولی هم از قرن نهم هجری، منابع موجود از دیگر قبایل ترك که به صفویان پیوسته بودند سخن می‌گویند: از قبیل، یات و کرمانلو و پای بورتلو و صوفیان قرجه داغ و همچنین قوم ایرانی طالشان. از میان این قبیله‌ها، همه افراد شاملو و روملو ارشاد و رهبری روحانی شیوخ صفوی را قبول کرده بودند. ولی افراد دیگر قبایل فقط برخی به صفویان پیوسته.

نفوذ قبایل جنگجو و صحرانشین ترك، ویژگیهای سلسله صفویه را تغییر داد. در قرن نهم هجری، هنوز میان قزلباشان برخی ویژگیها دیده می‌شد که نهضت‌های دموکراتیک خلق را در قرن هشتم نیمه اول قرن نهم هجری به یاد می‌آورد. ژ. اوبن متی را نقل کرده که می‌گوید در جرگه اخوت قزلباشان (بی شک فقط به هنگام لشکرکشیها) «مال تو و مال من وجود نداشت و همه ایشان هر چه داشت با هم می‌خوردند»^۱. به عبارت دیگر سفره عام می‌گسترده. عرفان صوفیگری تحت‌الشعاع قرار گرفته بود و یا بهتر گوییم فقط بر حسب رسم و سنت بدان پای بند بودند. و تشیع جنگجویانه و «جهاد با کفار» محتوای اصلی معتقدات سلسله صفویه شده بود.

قبایل قزلباش که ارشاد شیوخ صفوی را قبول داشتند، علی‌الرسم، مریدان و ددویشان و صوفیان نامیده می‌شدند ولی شیوه زندگی ایشان به هیچ وجه مشابهتی با طرز زندگی ددویشان نداشت. از این صحرانشینان دسته‌ای غازیان دلاطلب تشکیل می‌شده و عازم «غزوه» علیه نواحی نامسلان گرجستان و طرابوزان و داغستان می‌گشتند. شیخ حیدر سازمان استوادر و منظم‌تری برای ایشان ایجاد کرد. وی ایشان را مجبور کرد که به جای کلاه تركی پیشین خویش، کلاه با دوازده ترك سرخ به یاد ۱۲ امام شیعه بر سر بگذارند. از آن زمان این قبایل صحرانشین بالانحصار و دیگر مریدان شیخ صفوی به طور اهم «قزلباش» نامیده شدند (به زبان آذربایجانی = کله سرخ) قزلباشان دیش می‌تراشیدند و سیل‌های ددلز می‌گذاشتند و کاکلی بر سر تراشیده خویش باقی می‌نهادند. ایشان پیش از آغاز حرب شمار جنگی (به زبان آذربایجانی) داشتند که به صدای بلند می‌گفتند «ای پیر و مرشد جانم به فلانیت».

بدین طریق سلسله صفویه در قرن نهم به اخوت جنگی صحرانشینان ترك و گونهای از فرقه روحانی و شوالیه‌گری بدل گشت. ضمناً باید گفت که در فعالیت شیخ حیدر و شیخ جلال منافع سیاسی بر مقاصد روحانی و دینی حقوق بارز و آشکار داشت. و هر بار که منافع این شیخان شیعه

اختضا می نمود، ایشان با کمال اشتیاق به باری سلطان سنی آق قویونلو استظهار می جستند. شیخ جنید و شیخ حیدر در باطن و مخفیه می کوشیدند تا دولت معظم شیعی که دودمان ایشان در رأس آن قرار گرفته باشد، تأسیس کنند... بنا به گفته کارپنوزنو^۱ سفیر ونیز، اسیران مرد وزن که در طی این غزوات گرفته می شد در بازار برده فروشان لودیله به معرض فروش گذاشته می شدند. در این جنگها قزلباشان همواره از اراضی شیروان عبور می کردند. در سال ۸۹۲ هـ شیخ حیدر به اتفاق قزلباشان خویش باری دیگر به لشکر کشی پرداخت (به داغستان). شیروانشاه از دلماد خود سلطان یعقوب آق قویونلو باری طلید. شیخ حیدر در طبرسران (داغستان) در یکار با لشکریان متحد مخالفان خویش شکست خورد و «شهد شهادت نوشیده» درگفت. لشکریان قزلباش پراکنده شدند^۲. بنا به گفته فضل الله بن روزبهان: «حشر یشماری از کبود دختان قوم طالش و سهدلان سیاه کوه و در تاریکی متفرقان شاملو»^۳ در لشکر کشی شیخ حیدر به داغستان شرکت داشتند. به طوری که مؤلف مزبور می گوید، شیخ حیدر اصل «اباحت» را در میان پیروان خویش تبلیغ می کرد - یعنی اعمالی را که در شریعت حرام بوده و «قوانین خرمیدیان بایک» را، مشروع و جایز می شمرد^۴. از این سخنان پیداست که در میان قزلباشان افکار قدیمی خرمیدیان درباره مساوات اجتماعی رواج و شیوع داشته. و اینکه ساکنان قریه داغ و طالش از صفویان پشتیبانی می کردند تصادف محض نبوده، زیرا که این دوناچه کانون نهضت روستایی و خرمیدنی بایک بوده است. سلطان یعقوب از روی بی طمعی به شیروانشاه کمک نکرد و بعد وی را مجبور ساخت تا پیمانی امضا کند و خویشان را تابع سلطان آق قویونلو بشناسد و تعهد کند که بمحض نخستین اخطار به یاری وی شتابد^۵.

شیخ جنید و شیخ حیدر و سران قزلباش (بزرگان صحرانشینی که به قووال مبدل شده بودند) منصب شیعه امامیه داشتند. ولی در میان قشرهای پایین قزلباشان عده کبری غلات شیعه وجود داشت. فضل الله بن روزبهان می گوید: بسیاری از مردم روم و طالش و سیاه کوه (قره جه) باغ در آذربایجان - ای. پی. گرداو (جنید) جمع شدند. منقول است که ایشان وی را همچون «معبود» (خدای) خویش بزرگ می داشتند و در انجام وظایف گزاردن نماز و عبادات ماسحه

۱- کارپنوزنو ص ۴۲-۴۳. به گفته فضل الله بن روزبهان (ص ۷۰) به هنگام لشکر کشی حیدر به «سرزمین چرکان» در سال ۸۹۲ هـ. وی ۶۰۰۰ اسیر گرفت و بینه کرد. [۳۶۷] ۲- حسن دومیلو، نقشه خطی LGPB درلای ۱۵۶-۱۵۷ (منرو حاسن گنت)، خوانده مهر، چاپ پهنی، مجلد ۲، بخش ۱۴، ص ۱۶-۱۷. شرف نامه، مجلد ۲ SPB ۱۸۶۲، ص ۱۲۷-۱۲۸. اسکندر منی، چاپشنگی طهران سال ۱۳۱۴ هـ. ۳. ص ۱۶. ۴- رجوع شود به فضل الله بن روزبهان خویشی، ص ۲۱. با به حصص مینورسکی (The Supporters... ۱۹۰) «کبود دختان» روستاییان بر دلماد که لاسی از پارچه کبود و می که خود می بافند به تن داشتند (چنانکه می دانیم طالبان روستاییان اسکان یافته بودند به صحرانشین و کوچی)، طالبان تنها ابراهانی بودند که در امداد قزلباشان وارد شده بودند. ۵- رجوع شود به فضل الله بن روزبهان خویشی، ص ۶۸. [۳۶۸] حسن دومیلو بحث نامه تاجیهت شیروانشاه را نقل کرده (مستخرج یاد شده)، برای ترجمه متن و تجزیه و تحلیل سند مزبور رجوع خود به مقاله ای. به پطروشفسکی «از تاریخ شیروان در پایان قرن پانزدهم میلادی» ص ۸۲-۹۱.

کرده شیخ را قبله و مسجود خود می‌شمردند.^۱ در این داستان ویژگی‌های تعالیم غلات شیعه نهفته است. چنانکه می‌دانیم تا قرن یستم میلادی، در آسیای صغیر پیروان فرقه افراطی (غلات) شیعه یعنی علی‌اللهی را «قرلباش» می‌خواندند.^۲ شیخ حیدر ظاهراً شریک معتقدات ایشان نبوده ولی قطع رابطه با ایشان را هم صلاح نمی‌دانسته زیرا ناوطلبانی که به نیروی لشکری وی می‌پیوسته بیشتر از این گروه بودند.

سلطان یعقوب آق‌قویونلو پس از هلاک حیدر اردبیل را متصرف گشت و پسران صغیر شیخ حیدر، سلطان علی و ابراهیم و اسماعیل، را دستگیر کرد (اسماعیل در آن زمان کمتر از دو سال داشت). رستم پادشاه آق‌قویونلو جانشین سلطان یعقوب (۸۹۸ تا ۹۰۲ هـ حکومت کرد)، سلطان علی جوان را به اردبیل بازگرداند و املوار بود که در مبارزه با دشمنان خویش از وجود وی استفاده کند ولی بعد از او یغیال شد و تصمیم گرفت گریبان خویش را از شر او رها کند. پیکاری در نزدیکی اردبیل وقوع یافت که در آن چهار هزار تن از جنگجویان آق‌قویونلو علیه ۷۰۰ تن قرلباش وارد کارزار شدند. سلطان علی در پیکار هلاک شد. و قرلباشان وفادار و فداکار، اسماعیل خردسال را باری کردند تا در گیلان پنهان شود (۹۰۱ هـ).

در این میان وضع داخلی دولت آق‌قویونلو، که آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب و سراسر غرب ایران (تا یابان دشت کویر) جزء آن بوده، به‌سبب تشدید پاشیدگی خودالی و جنگهای خانگی میان امیران و خوانین (جنگهای خودالی) و افزایش میزان اراضی سیورغال و موقوفه به‌صاحب اراضی دولتی - که منجر به کسر و کاهش فاحش درآمد دولت گشته بود - سخت وخیم بود، زیرا که اراضی سیورغال و اقطاعات از حق مصونیت و معافیت مالیاتی برخوردار بوده‌اند. بهره‌کشی خودالی نیز شدت یافت و نارضایی عامه خلق افزون گشت. قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی، وزیر سلطان یعقوب، در سال ۸۹۶ هـ و پس از وی سلطان احمد، پادشاه آق‌قویونلو در سال ۹۰۳ هـ کوششهایی به‌عمل آوردند تا اصلاحاتی در وضع استفاده از اراضی به‌عمل آورند (معافیت مالیاتی سیورغالها و املاک موقوفه را لغو کنند و بدین وسیله درآمد خزانه را افزایش دهند و بتوانند عوارض و تحمیلاتی را که برخلاف شریعت بوده لغو کنند و وضع عامه مردم را بهبود بخشند) ولی کوشش هر دو به‌سبب مقاومت شدید بزرگان لشکری و روحانی با ناکامی روبه‌رو شد.^۳

عدم موفقیت این اصلاحات و افزایش مالیاتها و فشار سخت خودالها بیش از پیش آتش تضادهای طبقاتی را تیز کرد و نارضایی عامه مردم را در قلمرو دولت آق‌قویونلو، با به

۱- رجوع خود ۱۰۶۰ قبل از بن‌دو جهان خویی، ص ۶۷-۶۸. ۲- رجوع خود به فصل دوازدهم این کتاب.
۳- در باره این اصلاحات معروفتر در کتاب ای. به‌پتروفسکی تحت‌عنوان «سیاست داخلی احمد آق‌قویونلو» ص ۱۳۳-۱۵۳ مکتوب است همچنین در V.Minorsky «The Aq Qoyunlu and Land reforms»

دیگر سخن در سراسر ایران که دستخوش جنگهای خانگی خودالی و تجزیه طلبی امیران و خاندان خودال بوده، افزود. وضع مشرق ایران - یعنی قلمرو سلطنت تیموریان خراسان که شامل خراسان و واحه مرو و گرگان و مازنداران و سیستان و بخش غربی افغانستان کنونی و پایتخت آن هرات بوده - بهتر نبوده است. در این مورد نیز منابع ما از اقزایش مالیاتها، سوءاستفادهها و اختلاسهای دسته جمعی عاملان و مأموران مالی، عصیان خودالان بهویژه خودالان صحرانشین در اواخر حکومت سلطان حسین بایقرا (۸۷۵ تا ۸۹۱۲) که پیر و فرتوت شده علاقه بهامور ملك و دولت را از دست داده بود، سخن می گویند. این همه عوامل، جمع شده بهصورت بك هرج و مرج واقعی خودالی در آمد.

در چنین وضعی قزلباشان بهرغم ناکامیها و مرگ شیخ جنید و شیخ حیدر و سلطان علی، خود و امر خویش را شکست خورده نمی شمردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا باری دیگر بمبارزه علیه و سنان مرنده، یعنی سلاطین آق قویونلو و زان پس سلاطین عثمانی برخیزند. هنگامی که شاهزادگان مراد و الوند و محمدي، بر سر سلطنت آق قویونلو، جنگ خانگی را علیه یکدیگر آغاز کردند (از ۹۰۴ تا ۹۰۶)، این فرصت قزلباشانرا دستداد. هجوم جدید قزلباشان که از حملات پیشین ایشان نیرومندتر بود در تابستان سال ۹۰۵ آغاز گردید. اسماعیل دوازدهم ساله بهاتفاق للفتویش حسین بك (از ایل شاملو) گیلان را ترلاگفت و وارد ییلاق ایل اوستاجلو گردید و مورد استقبال پر شوری واقع شد. اسماعیل با سبعتن از قزلباشان بهاردیل نزدیک شد ولی از عهدت تصرف آن شهر بر نیامد. امیران قبیله اوستاجلو تصمیم گرفتند بهسوی مغرب - نخست به قره باغ و پس از آن بهشورگل و کاغمان و ارزنجان - روند و انتظار داشتند که در آن نواحی عملهای از قزلباشان روم بهایشان پیوندند. در پایان سال ۹۰۵، هفت هزار نفر از غازیان قزلباش قبايل (که یشتراز آسای صلیب و قرجه داغ بودند) در زیر لوای اسماعیل جوان گرد آمدند. در ییلاق ارزنجان امرای ایلات جلسهای تشکیل داده تصمیم گرفتند نخست علیه شيروانشاه اقدام بعمله کنند. و محتملاً چشم بهراه ورود دستههای جدیدی از غازیان قزلباش بوده اند، زیرا که ققط در پاییز سال ۹۰۶ علیه شيروانشاه بهحرکت در آمدند و لشکریان وی را در جانی نارومار و شهر شمانی را تصرف کرده در بهار سال ۹۰۷، شهر بادکوبه را هم مسخر ساختند^۱.

در بهار سال ۹۰۶ قزلباشان لشکریان الوند را منکوب کرده وارد تبریز شدند. وزان پس سپاهیان آق قویونلو ایشان را موقتاً از تبریز بیرون راندند، ولی قزلباشان باری دیگر در

۱- مفروضه در کتاب ای. پ. پطروفسکی، تحت عنوان دولتهای آذربایجان در قرن چهاردهم میلادی، ص ۲۳۲-۲۳۵.

همان سال آن شهر را به تصرف درآوردند. اسماعیل صفوی که در عتقون جوانی بود به شاهنشاهی ایران اعلام شد و بر نخت سلطنت جلوس کرد. محققان علی‌الرسم این سال را آغاز دولت صفویان می‌شمارند.^۱ نخستین اقدام اسماعیل در تبریز این بود که نام ۱۲ امام شیعه را در خطبه آورد و لمن سه خلیفه نخستین یعنی ابوبکر و عمر و عثمان را در ملا عام معمول داشت. حسن روملو می‌نویسد که فرمان عالی صادر شد تا در شوارع و میادین زبان به لمن ابوبکر و عمر و عثمان بگشایند و هر کس که مخالفت کند سرش از تن جدا سازند.^۲

در سال ۹۰۹ هـ. غازیان شاه اسماعیل اول در نزدیکی همدان لشکر پان سلطان مراد آق قویونلو را تارومار کردند. مراد به عراق عرب گریخت و تا سال ۹۱۲ هـ. در آنجا پایداری کرد ولی سر نوشت دولت او هم از سال ۹۰۹ معلوم شده بود. در همان سال لشکر پان شاه اسماعیل اول قزوین و قم و کاشان و اصفهان و شیراز و کازرون را اشغال کردند و در سال ۹۱۰ هـ. یزد و کرمان را به تصرف درآوردند. در فاصله سالهای ۹۱۲ و ۹۱۶ هـ. شاه اسماعیل چندین بار به لرستان غربی و کوهستان و عراق عرب لشکر کشید و زن و بدلیس و دیار بکر و همدان را (در سال ۹۱۲ هـ) مسخر ساخت. در مشرق ایران هر دو سلطنت تیموریان (در آسیای میانه و خراسان) فرمانبردار از بکان صحرائشین (اولوس شیبانی) شدند که محمد شیبانی خان در رأس ایشان قرار داشت (بین سالهای ۹۰۵ و ۹۱۳ هـ). در سال ۹۱۶ هـ. شاه اسماعیل به خراسان لشکر کشید و در جنگ مرو (سال ۹۱۶ هـ) پیروزی فاطمی بر ازبکان کسب کرد و مگرگان و بخش اعظم خراسان^۳ و سیستان را به قلمرو دولت خویش ملحق ساخت. گیلان و مازندران قبل از مطیع وی گشته بودند بدین طریق تأسیس و ایجاد دولت شیعه صفوی تکمیل گشت (۹۰۷-۹۱۳ هـ).

نهفت شعب قزلباش در سال ۹۰۵ و سنوات بعد از لحاظ ترکیب اجتماعی شرکت کنندگان در آن بسیار پیچ و پیچ بود. مسلماً نقش رهبری را، در آن نهفت، بزرگان لشکری فتودال (امیران) قبایل صحرائشین و ترک‌زبان قزلباش داشتند. در دو سال اول (۹۰۴ و ۹۰۶ هـ) فقط امیران به اتفاق غازیان قبایل خریش در زیر لوای اسماعیل صفوی به نبرد می‌پرداختند. لذا اولین نمونه‌ای ببار از شیوه رفتار بزرگان خانانهای ایرانی را اهم از اعمال دهبون و روحانیان، که به عظمت شاه اسماعیل در آمده بودند مورد تجزیه و تحلیل قرار داده.^۴ در طی سالهای بعد، چون موقعیت قزلباشان مسلم گشت، اندک‌اندک اکثریت قاطع و قاطبه بزرگان اسکان یافته ایرانی و از آن جمله روحانیان (علماء و قبیله و شیوخ و دویشان) و مأموران بلند پایه کشوری به شاه اسماعیل

۱- محمدا می‌بایست سال ۹۰۶ هـ. یعنی نخستین باری که اسماعیل داند تبریز شده بود سال آغاز آن دولت شمرده شود. ۲- حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱. ۳- نواحی نیشابور و هرات و مسرود و بلخ (با حدود آموزی) در دست ازبکان باقی مانده بود. ۴- رجوع خود به ص ۵۲ و بعد.

پیوسته. ولی شاید این بار نیز قزلباشان چنانچه از پشیمانی تودمهای مردم به ویژه روستایان و صحرائشان عادی برخورد نمی گشتند، موقتی به دست نمی آوردند. دو گروه اخیر الذکر خو گرفته بودند که منوبات و تمنیات اجتماعی خویش را به نهضت های شیعیه مربوط سازند. قزلباشان بر عکس نهضت های شیعی قرنهای هشتم و نهم هجری بمین منافع روستایان و صحرائشان عادی نبودند. سران لشکری و خودال قزلباش قط از پشیمانی تودمهای مردم (بمنظور به دست آوردن قدرت و کسب فتوحات) استفاده می کردند و عامه خلق را همچون همزمان موقتی خویش می شمردند. ماهیت دولت صفوی قزلباشان که بر اثر ماسی قایل صحرائشان ترک ایجاد گشته بود چگونه بود؟ اکنون می توان عقیده مورخان غربی را که دولت صفوی را یک دولت ملی ایرانی می شمردند کاملاً مردود دانست.^۱ و.ف. مینورسکی آن دولت را مرحلوم حاکمیت «ترکمان»^۲ در ایران و سرزمینهای مجاور آن می داند.^۳ و.ا. آ. اندیف و دیگر مورخان جمهوری آذربایجان دولت مزبور را «آذربایجانی» می شمارند. مای پنداریم درست تر آن باشد که دولت صفویان را همانند دیگر امپراطوریهای مشکله از سرزمینها و اقوام و قایل مختلف، که در قرون وسطی در قلمرو ایران از زمان خلافت عباسیان به بعد وجود داشتند، بدانیم. مهمان نقش رهبری سیاسی را در دولت صفویان - لاقلاً تا زمان اصلاحات شاه عباس اول - قایل آذربایجانی قزلباش بمعینه داشتند و همه سپاهیان خودالی از ایشان تشکیل شده بوده. امیران ایشان بخش اعظم اراضی را میان خویش تقسیم کردند. مأموران عالی رتبه دبداری و حکام ولایات و سرداران لشکر از میان آنان منصوب می گردیدند. زبان آذربایجانی در دبدار و در میان لشکریان تفوق و رواج داشته (ولی در مکانات و اسناد رسمی زبان فارسی به کار می رفته). بزرگان ایرانی در درجه دوم اهمیت قرار داده شده بودند و مشاغل روحانی و کشوری (بیشتر در امور مالیاتی) برای ایشان باقی مانده بود. لقب شاهنشاه ایران (صفویان) حاکی از حاکمیت و برتری عنصر ایرانی در دستگاه دولت نبوده است. از زمان ساسانیان این لقب مفهوم يك سلطنت مطلقه عمومی و جهانی را می رساند، همچنانکه در قرون وسطی همین مفهوم با لقب امپراطور روم و در شرق دور با لقب امپراطور چین مرتبط بوده است. مدنی مدید سرزمین مرکزی دولت صفویان همانا آذربایجان بوده است.

قزلباشان شاه اسماعیل را بسیار دوست می داشتند و حتی وی را بمقام الوهیت رسانده بودند.

۱- در این باره رجوع نمود به: ای. پ. پلوتوفسکی «آذربایجان در قرونهای ۱۶ و ۱۷» مجموعه مقالاتی در تاریخ آذربایجان، باکو، ۱۹۳۹، ص ۲۳۳-۲۳۶. J. Aubin «Etudes Safavides» ص ۳۷ و بعد. ۲- کلمه «ترکمن» بمعنوم جمله بازماندگان ترکان قز به کار رفته. بخشی از ایشان پس از جزء ترکمنان و قسمتی جزء آذربایجانیان و پاره ای جزء قوم ترکمنند. ۳- دی دولت سلجوقیان را مرحله اول و دولت قز قویونلار را مرحله دوم حاکمیت ترکمنان در ایران می شمارد.

وی در میان عامه مردم نیز مقبولیت و محبوبیت داشته. پادشاهانهای سیاحان و سیاسون^۱ ایتالیایی نیز در این باره گواهی می‌دهند. روستایان و صحرانشینان ایران و آذربایجان و آسیای صغیر نحتی آرزوها و امیالهای دیرین خویش را درباره استقرار دوران عدل و مساوات عمومی از وی انتظار داشتند. شاه اسماعیل اول، که نخت و تاج خویش را مرهون پشتیبانی عامه مردم بود، نمی‌توانست کاری برای روستایان انجام نهد. منابع موجود از اینکه وی در داندیشه رعايا، برده سخن می‌گویند ولی با جملات کلی^۲. و درباره اقدام علی‌شاه به نفع رعايا پادی نمی‌کنند. البته خری، همچنان موثق وجود دارد که شاه اسماعیل اساس مال و خراج لوزون - حصی آن قویونلو را احیا کرد و بر طبق آن میزان خراج به یک ششم محصول تقلیل یافت. ولی حتی اگر اساس مزبور هم احیا شده، مسکی بیش نبوده. و بر روی هم اساس مال و خراج و مواردی و تحولات خوددالی به صورت سابق محفوظ مانده بوده.

در تألیفات موجوده چنین استاج شده بوده که در سازمان اجتماعی و دولتی صفویان در مقام منابع با نظامات قرن نهم هجری، دیگر گونیهایی مهمی صورت نگرفته و مشهود نبوده است. و آنچه به طور کلی و اصلی تفسیر یافته همانا ترکیب گروه رهبری سیاسی طبقه خوددال - یعنی بزرگان لشکری - بوده است^۳. ۱. لوین خاطر نشان کرده که شخص شاه اسماعیل اول نیز گرایش به اصلاحات اجتماعی نشان نمی‌دهد و این نکته که در دیوان اشعار اسماعیل، کوچکترین اشاره‌ای که به رعايا و علاقه او به این موضوع باشد وجود ندارد، خود دلیل برگشته بالاست. بزرگان لشکری (امرای قزلباش) و علماء و مأموران دولتی که به صفویان پیوسته بودند نفی در تغییرات جدی سازمان اجتماعی ایران نداشتند. اینان از حسن توجه عامه مردم به نفع خویش استفاده کردند، ولی پس از پیروزی شاه اسماعیل اقداماتی بعمل آوردند که حتی المقنن همه چیز به صورت قدیمی باقی و برقرار بماند.

یکی از نتایج مهم پیروزی قزلباشان این بود که منصب شیخ امامیه جعفریه (به نام امام جعفر صادق، یا منصب اثنی عشریه، پادوازه اصلی) منصب رسمی قلمرو دولت صفویه اعلام شد. نخستین پادی بود که این اعلام در سراسر ایران بعمل آمد و مجری شد. همه جا خطبه شیعی و لمن به خطبه اول معمول گشت. شاه اسماعیل شخصاً مراقب بود که مردم بلندتر لمن کنند و غالباً می‌گفت: «ویش پاد، کم باد»^۴.

توجه به منصب سنت و جماعت در ایران هنوز تا حدی در میان علماء و بزرگان و شهریان

۱- رجوع خود به پادشاهان آموالو (۱۱۵) و پادشاهانهای بازندگان جهورالاسم و نیز (۱۸۹) و به ۲- خرافه‌پر، مجله ۲، بخش ۴، ص ۳۵. ۳- رجوع خود ۱۹ ای. به پلوتوفسکی «تاریخ مختصر مناسبات خوددالی در آذربایجان و ارمنستان» فصل ۲. ۴- «پیش پاد، کم باد» مصداق از آیه «ولمن است که پیش پاد و کم باد».

استوار بود. برخی از سنبلان به نزد سلطان عثمانی و با خان ازبک گریختند و این مردم را تحریر می کردند که به دولت صفویان حمله کنند. سنبلان در بعضی نقاط مقاومتی — که غالباً غیر فعال بوده — ابراز داشتند. این مقاومت بیرحمانه سرکوب شد. در اصفهان و شیراز و کازرون و یزد و دیگر شهرها اعلامهای دست جمعی و شکجه سنبلان بعمل آمد. ولی بخش بزرگی از شهریان و بسیاری از قبیهان سنی بمنصب شیعه در آمده جان خویش را نجات دادند^۱. قبیهان شیعه و بسیاری قبیهانی که بمنصب شیعه گرویده بودند همه مقامات و مشاغل روحانی را اشغال کردند. بنا به گفته حسن روملو عدّه کسانی که اندک اطلاعی از الهیات و فقه شیعه داشتند اندک و تعداد کمی که در این موضوعها در دست بوده نیز قليل بوده است^۲. این خبر دل بر آن است که در آن زمان تشیع بیشتر همچون پرچم نهضت سیاسی و با اجتماعی علیه فرمانروایان پیشین (سنبلان) مورد علاقه مردم بوده. در تبریز که تختگاه دولت صفوی بوده لایحه نصرالله زیتونی با جد و تعصب تمام به ترویج تشیع پرداخت و شخصاً هر روز در موضوع الهیات اسامیه (کلام) و حقوق شیعه (فقه) درس می داد. «شرایع الاسلام» شیخ نجم الدین حلی که در قرن هفتم هجری، می زیست بهترین کتاب در منصب شیعه شناخته شده بود.

بهرغم آنکه اکثر قزلباشان شاه اسماعیل، اصلاً از مردم آسیای صغیر بوده اند وی نتوانست آن سرزمین را تصرف کند. در سال ۹۱۷ هـ در آسیای صغیر قیام عظیم شیعیان محلی (صحرانشینان و روستاییان) علیه سلطان عثمانی بایزید دوم، وقوع یافت. شخصی صحرانشین از ایل تکه لو (از ناحیه تکه ایل، در جنوب آسیای صغیر) که خود را «شاه قلی» (بنده شاه اسماعیل) می نامیده در رأس قیام کنندگان سرار گرفت. دشمنان قزلباشان این لقب را تحریف کرده به صورت «شیطان قلی» (بنده شیطان) در آوردند. سلطان عثمانی ناگزیر برای اطفاء نایره این شورش، سپاهی عظیم گرد آورد. در نبردی که برود کیوکچای، بین سیواس و قیصریه در گرفت، خادم پاشا صدر اعظم عثمانی و بهروایتی خود شاه قلی نیز هلاک شدند.

پس از اطفای نایره قیام، پالیمانده شورشیان که جان از مرگه بدر برده بودند به ظلم و دولت صفویان گریختند. شاه اسماعیل اول به قیام قزلباشان آسیای صغیر کمک نظامی نکرد و مهاجران آسیای صغیر را که ولرد تبریز شده بودند به سردی پذیرفت. توجه این رفتار تا حدی در آن است که شاه مایل نبود کار را به قطع رابطه آشکار با بایزید دوم (که وی نیز مایل به جنگ با شاه اسماعیل نبوده) بکشاند. ولی طعنه اصلی آن بود که در میان شیعیان آسیای صغیر عدّه کثیری غلات شیعه، که نماینده معتقدات لایه های پایین خلق بودند بوجود داشتند. شخص شاه و سران خودال قزلباش باطناً از این همراهان موقتی (بهطل اجتماعی و مذهبی) بیگانه بودند

۱- در کتاب ده د. میکلوگو — ماکلای، مستخوان «تشیع و سبای اجتماعی آن» معروفتر من رت.

۲- حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱.

و نمی‌خواستند تا آخر کار از ایشان پشتیبانی کنند. و چون احتیاج به همراهان رفع شد، شاه از ایشان برید و حتی غلات شیعه را مورد تعقیب و ایضا فرار داد، گرچه رفتار وی در مورد ایشان مانند اهل‌المذاهب که علیه سنان به‌عمل می‌آورده، بیرحمانه نبوده است. پس از آنکه سلطان سلیم اول یاوز (مهب) (از ۹۱۸ تا ۹۲۷ هـ) جانشین یازید دوم، به قتل‌عام شیعیان آسیای صغیر پرداخت، و به‌شاه اسماعیل اول اعلان جنگ کرده، لشکریان وی را در دشت چالدران شکست داد (اول رجب ۹۲۰ هـ)، آسیای صغیر بالکل از دست صفویان به‌دست شد. گرچه بعد از آن هم قیامهایی در تحت لواء تشیع در آسیای صغیر در سراسر قرن شانزدهم میلادی، و نیمه اول قرن هفدهم میلادی، وقوع می‌یافت. چون منصف شیعه امامیه در ایران منصف دولتی شد، صورت پیشین خویش یعنی «مصلحت توده‌های مردم بودن» را از دست داده به‌تکیه‌گاه خودالیزم بدل گشت [۲۶۹]. دولت صفوی اساساً حکومت روحانی دولت «جهانی» (از لحاظ نظری) شیعیان بود. و شاهنشاه در آن دولت نه تنها واجد قدرت سیاسی بلکه حکومت روحانی نیز بود و همچون خلف محمد (ص) و علی (ع) رئیس روحانی شیعیان امامیه نیز شمرده می‌شد (زیرا که بنا به آنچه که از قرن نهم هجری، شایع شده بوده اصل و تبار صفویه به‌امام هفتم موسی کاظم می‌رسید) و جانشین موقت امام «غایب» دوازدهم محمد مهدیش می‌شناختند که چون مهدی باری دیگر ظهور کند زمام حکومت را به‌وی تسلیم خواهد نمود... يك علامت دیگر حکومت روحانی این بود که شاهان صفوی و اسلاف ایشان بالوراثه لقب شیخ، بزرگ سلسله صفویه را دارا بودند. بدین سبب سفیران و سیاسون و بازرگانان و سیاحان اروپایی علی‌الرسم شاهان و صوفی‌گیر می‌خواندند. بزرگان ثووال لشکری و لشکریان صفی و عادی صحرائشین قبایل قزلباش کماکان «صوفیان» و «درویشان» و «مریدان» صفویه که «شیوخ» و «مرشدان» سلسله بودند، نامیده می‌شدند. و حال آنکه شاهان صفوی و قزلباشان هیچ وجه تشابهی با صوفیان و درویشان پیشین نداشتند و رسوم و قواعد زندگی ایشان را مرعی و مجری نمی‌کردند و هیچ يك از ایشان از «قر» حتی یاد هم نمی‌نمود و افکار صوفیانه هم بالکل به‌فراموشی سپرده شده بود^۱.

۱- عامل کبابی مسکوی انگلیسی به نام آنت جنکینسون (۱۵۶۱ م) شیوه زندگی عیال‌خان امناچلو بکلرک (حاکم) قیروان را که یکی از بزرگان ازبک‌ها بوده چنین وصف می‌کند «وی لاشی متوسط و منطری مهب و لباس پرها و پلنگی از ابریشم به‌تن داشته که مرود به‌دستی و جواهراتان بود» کف خیمه او به‌قالهای گراپها فروخته بود. وقت نماز ۱۴۰ نوع نماز ۱۵۰ طرف می‌بود و شیرینی یعنی بر روی هم ۲۹۰ طرف چیده، او «تنبلی» خواب و یازمان (= کتیزان حرم) که ۱۴۰ نفره به‌عیش و نوش می‌پرداخت و بیشتر ساعات روز را می‌خواست خوابید جنکینسون به فرمان او به‌افغان عده‌کثیری از بزرگان دربار وی در فکار با باز و نرفحات گوناگون شرکت جست جنکینسون در باره ازبک‌ها (که ایشان را به‌عطا ایرانی می‌داد) چنین می‌گوید آنان منور و دجور و دلیرند و خود را بهترین قوم می‌شمارند چه از لحاظ طبع و چه از نظر زهد و تقوی... و دیگر صفات آنان جنگجویند و اسبان زیبا و ستام و کام خوب اسبان را دوست می‌دارند آفتی مزاجند محیل و بیرحمند» (درجوع شود به مجسمه سیاحان انگلیسی در دولت مسکو در قرن شانزدهم میلادی) ترجمه از انگلیسی توسط یو. گوبه-لینگراد (۱۹۳۷) ص ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۲.

در قرن دهم هجری، سلسله صفویه را می بینیم که عقیده تصوف در آن دچار فساد کامل گشته و از همه انکار آن قط تعصبات شیعی باقی مانده که به مثابه لقافه عقیدتی در جنگها علیه دولتهای سنی یعنی ترکیه عثمانی و خان نشینهای ازبک آسیای میانه به کار می رفته . حتی وجود سلسله و طریقت صفویه نیز در قرن دهم، در واقع، جز اسمی بی مسمی نبوده است. ولی حکومت شاه صفوی این اسم بی رسم را هم گسری می شمرده، زیرا که به یاری آن خلعت فر لباسان به شاه همچون اطاعت مریدان نسبت به شیخ و مرشد خویش محسوب می گشته، و این اطاعت بنا به قواعد طرائق ددویشی می بایست نامحدود و کور کورانه و بی چون و چرا باشد. بسیاری از بزرگان فر لباس لقب خلیفه (بمعنی «جانشین شیخ») داشتند و نخستین جانشین شاه، که شیخی برای اداره امور طریقت صفویه بوده، «خلیفه الخلفاء» خوانده می شده. این مقام یکی از محترمترین مشاغل دولت بوده و تا زمان سقوط دودمان صفوی وجود داشته^۱. چون دودمان صفویان سقوط کرد آن اسم بی رسم طریقت صفوی نیز نابود شد و حتی حکومت روحانی نیز در قرن دهم هجری، فقط از لحاظ حقوقی اسمی بی رسم بوده. در واقع و نفس الامر دولت صفوی نیز مانند دولتهای دیگری که پیش از آن در فاصله فرتهای چهارم و نهم هجری، وجود نداشتند، يك دولت غیر روحانی لشکری و خودالی بوده است. طریقت صفویه هم در قرن دهم دیگر هیچ وجه مشترکی با شهریان نداشته . در فرتهای دهم و یازدهم و دوازدهم هجری، پشوران و بازرگانیان شهری ایران یشر پیرو طرائق شیعی و صوفی جلدیده و نعمت اللهیه برده اند. بسیاری از سیاحان اروپایی به این نکته اشاره کرده اند.

ترویج مذهب شیعه اسمیه (۳۷۰) به مثابه مذهب دولتی و به ویژه ترویج لمن سبخلیفه نخستین (که برای بیان از این توهین آمیز تر چیزی وجود نداشته) و اعدام و اعدام و تعقیب اهل سنت و جماعت، مناسبات ایران را در زمان صفویان با دولتهای همسایه سنی مذهب، یعنی با ترکیه عثمانی که در آن عهد مقتدر بوده، و خان نشین کریمه و خان نشینهای ازبک ماوراءالنهر و خوارزم، سخت تبا و خراب کرد. و گرچه ددجنگهای ایران با دولتهای یاد شده، در فرتهای دهم و یازدهم هجری، دشمنی منعی میان و شیعیان نقشی تابع و ثانوی داشته، مهمنا این خصومت رنگ زنده تری به جنگ می بخشیده و طرفین مرتکب بیرحمیهای بیار می شدند. قتیان سنی آسیای میانه و ترکیه عثمانی (برای نخستین بار دد ناربخ اسلام) برده ساختن و فروختن شیعیان و حتی سادات را در بازارهای برده فروشان جایز شمردند. از فرندهم هجری، پروزی تشیع در ایران کمتر و تفضیقات تعصب آمیز ایشان نسبت به میان یشر از خارج سبب الزایش نفرت و

۱- رجوع خود به: «دلائل الملوك» متن ادبی، ودهای ۲۹۵-۳۰۵ ترجمه انگلیسی س ۱۵۵، باحوالی و. ف. منورسکی، س ۱۲۵.

کته ، نسبت به تبعیان گردید. و این خود باعث گشت که روابط فرهنگی ایران با آسیای میانه و دیگر سرزمینهای سنی نشین قطع شود. و انعکاس نامساعدی در زندگی فکری و فرهنگی کشور داشت باشد.

پایان

توضیحات

- ۱ [صفحة ۱۳]. ظاهراً مقصود مؤلف محترم این است که، ظهور اسلام مقارن بوداست با تحولی که در مناسبات عشیرتی قبایل عرب روی داده است.
- ۲ [۱۴]. یطاست که مقصود مؤلف از شیوة فرعی، این است که بردم‌داری، از آن‌پس دیگر، اساس جامعه عربی را تشکیل نمی‌داده است. و بنا به گفته خود او، این امر به خاطر توصیعی‌ای فراوان اسلام بوده است.
- ۳ [۱۴]. اسلام هم از آغاز چنین نبوده است. جوهر احکام اسلام نیز چنین روشی را نفی می‌کند.
- ۴ [۱۵]. چنانکه مؤلف خود در سطور بعد، تصریح می‌کند، چگونگی سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام، هنوز چنانکه باید روشن نیست. بنابراین بطور قطع، نمی‌توان در باره اجاره و استجاره معمول آن عهد، حکمی کرد. و اما در فقه اسلام، که سخن دیگری است. مسئله اراضی و اقسام آن، دلای احکام بسیاری است (خارج از مقوله «مناسبات خودالی») که باید در کتب فقه نگریسته شود.
- ۵ [۱۵]. ابن تقسیم‌بندی دقیقی نیست. بلکه تقسیم‌بندی معمول و دقیقتر چنین است: عرب که از نژاد سام است بر دو قسم است: باند و بایه.

بائنه قبايلي اند که متعرض شده‌اند: عاد، ثمود، عسافه، طسم، جدیس، امیم، جرهم اولی و حضرموت.

باقیه قبايلي اند که در یمن و عربستان به صورت قبايل و عشایر و بطون متشر شده‌اند.

عرب باقیه نیز دو گروهند:

۱- عرب قحطان از حمیر یمن (جنوبی).

۲- عرب عدنان در حجاز و پیرامون آن (شمالی).

عرب باقیه، از لحاظ اصالت نژاد نیز دو گروهند:

۱- عرب عاربة، همان شمالیها (نسل عدنان).

۲- عرب مستعربه، جنوبیها (نسل قحطان).

نسل عدنان بدین گونه است:

عدنان ← عك ← معد،

معد ← نزار ← فیض (یا: قصی)،

نزار ← انمار ← مضر ← قضاة ← ریعنه-ایاد. (کتب انساب و قبائل)

۶. [۱۸]. روشن است که مؤلف، ظهور ادیان را با دید فلسفه مادیّت تعلیل می‌کند. و این نظر، منافق ینش مابعدطبیعی است که برای ادیان منشا الهی قایل است. پس آنچه از کتاب «لبود و بک فویر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» آورده است درست نیست؛ چه، می‌توان گفت که ادیان الهی، شامل تعالیمی بودند که بشریت را یللا کردند، و نهضت‌های عمومی تاریخ را سبب شدند، و همواره برای آزاد کردن انسان کوشیده‌اند. این، نظر پیروان شرایع است. از نظر فن تحقیق نیز، نظر مؤلف، قابل پذیرفتن نیست. زیرا وقتی که خود تصریح می‌کند (ص ۱۳) ۱۲ و ۱۳، و ص ۱۵، ۶ و ۷) که وضع سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام هنوز روشن نیست، اظهار نظری چنین قطعی، بجای نخواهد بود.

۷. [۱۹]. در این مورد باید یادآور گشت که دین اسلام، خود دلای دعوت جدید، و قوام کامل، و فلسفه و حقوق و تربیت و جهانی و انسانگرایی مستقل بود، اما نسبت به همه معارف و عقاید بشری پیشین بی‌توجه نبود. از این رو مقداری از معارف گشتگان را (و بیشتر در مورد تاریخ و قصص پیشیان، که ناگزیر با نقل‌های بیشتر متجانس خواهد بود) در تعالیم خود (آن هم بر اساس «وحی» نه «اغذ») جای داد.

و معلوم است که هر نهضت تکاملی، باید نسبت به کلیت پیشین بی توجه نباشد، و از موارد و آزمونهای گذشته بهره گیرد، و آنها را به یادها آورد تا حاصل تجربه پیشیان برای آیندگان سرمشق گردد.

۸. [۲۰]. مسیحیت، در صورت اصل خود، که به وسیله حضرت مسیح «ع» تبلیغ شد، دین یکتا پرستی و توحید بود، لیکن پس از تحریفاتی که در آن راه یافت به صورت دین «تثلیث» در آمد نه «توحید». (برای تحقیق در این کیش — «الهی الی دین المصطفی» و «الرحلة المدرسية»)

۹. [۲۱]. هیچک از نوادین قابل اطمینان نقل نکرده اند که پیغمبر با یهودیان و مسیحیان با دیگر اهل عقاید و آراء، گفتگوی علمی و دینی و حقوقی و اقتصادی و الهی و سیاسی و تاریخی منبر داشته است. بنابراین، هیچک از شعب مسیحیت یا ملل و نحل دیگر را نمی توان صاحب تأثیر چندانی در صدر اسلام شناخت. بلکه واقعیت جز این است، زیرا که اگر چنین اخذ و اقتباسی در میان بود، یهودیت و مسیحیت می توانست در مبارزه مستند خود علیه محمد «ص» به همین امر استاد جوید و بگوید آنچه توداری از ماست. در صورتی که، به عکس، آنان خود را با آیین نوین و دهری جدید، دارای مبانی علمی، الهی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی، ادبی، تربیتی و نظامی خاص و انقلابی روبرو می دیدند. از این جهت آن را نمی پذیرفتند و زیر بار آن نمی رفتند.

۱۰. [۲۲]. اصولاً حقا فرقه ای مشکل و دلای آیینی نبوده اند. و به فرض که مقصود از آیین حقا، همان آیین ابراهیم خلیل «ع» باشد، می دانیم که برخی از شن ابراهیم در اسلام پذیرفته شده است، آن هم سنی انسلک و معلود، که خود اسلام آنها را مطرح کرده و پذیرفته است، اما این تعبیر، که اسلام تکامل یافته آن آیین است، علمی نیست. آنچه از آیین حقا (بر فرض ثبوت تاربخشان) دانت می شود، با آنچه در اسلام عرضه شده است، قابل مقایسه نیست. آیین حقا — به شرح خود مؤلف — نوعی خطا پرستی و انزواست. و این تعلیمی انسلک است و با مجموعه سازمان تعلیمی اسلام مباین.

۱۱. [۲۳]. آنچه مؤلف در اینجا در باره احادیث می گوید، خود بحثی است فنی و

جای سخن بیاردارد. اکنون همین اندازه اشاره می‌شود که دانشندان مسلمان یزلی شناختن احادیث صحیح و غیر صحیح، چند رشته تخصصی بوجود آورده‌اند و دهها کتاب تألیف کرده‌اند. دیگر اینکه از سوی معاصران پیامبر و اشخاص هم‌روزگار او نیز، دربارهٔ احوال و کردارش مطالب بسیاری موجود است، حتی عمدهٔ مطالب مآخضی که مؤلف بدانها رجوع داشته، مانند سیرهٔ ابن‌هشام، از این دست است.

بایمده دانست که کتابت و خط نیز در آن روزگار - در جزیرهٔ العرب و مکه و در میان صحابه - معمول بوده و وجود داشته و دهها نامه میانشان ردوبدل شده است، حتی در زمان خود پیامبر، قرآن را کتابت می‌کردم‌اند. (— «دلائل فی الکافی والصحیح»، ص ۱۲ و بعد، و تواریخ قرآن - از جمله «تاریخ القرآن» تألیف محمد طاهر مکی، چاپ دوم، ص ۱۱۷ و بعد - و تواریخ تمدن اسلامی. نیز — سیرهٔ ابن‌هشام، جزء ۲، ص ۲۷ - ۲۸، داستان سوید بن صامت. نیز — موضوع در خواست ابوسفیان از پیامبر که فرزندش معاویه را کتاب خود قرار دهد - تا بدین وسیله تفرم مردم از این بدو برسر، که همه می‌دانستند از نرس به اسلام گرویده‌اند و عمر همواره می‌گفت: «بوسفیان دشمن خداست» کم گردد. «الفدیر»، ج ۱۰، ص ۸۴ و صوت العذالة، ص ۷۷۱ - نیز — ابن خلکان و بلاذری و طبری: بحث والکتابه من بدما لاسلام».)

۱۲ [۲۳]. یداست که همهٔ روایاتی که در کتب مختلف، دربارهٔ پیامبر، آمده است، مورد قبول همهٔ مسلمانان نیست. (چنانکه در «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» و «مسند احمد» روایاتی دربارهٔ زندگی پیامبر وارد شده که سناً و اعتباراً مردود است. برای نمونه — جلد نهم «الفدیر» - چاپ بیروت - ص ۲۷۲ و بعد چنانکه در کتب حدیث شیعه نیز اگر سند حدیث متفق نباشد، بدان حدیث استاد نخواهد شد.) و برای باز شناختن سره از ناسرهٔ آنها، قواعد و مآخضی وجود دارد که دانشندان اسلام، بر اساس تخصص، با استفاده از آنها در این باره تحقیق کرده‌اند.

۱۳ [۲۲]. آیهانی را که مؤلف - در ذیل صفحه - بدانها اشاره می‌کند، هیچگاه این معنی را نمی‌رساند که این امور به نظر محکم می‌آمده است و اونا گهان با این مسائل مواجه می‌شده است.

۱۴ [۲۲]. از این ملاقاتها، آنچه مربوط به پیش از بحث است، بنا بر نقل مآخذ -

چنانکه پیشتر اشاره کردیم - بسیار اندک بوده است. و آنچه مربوط به بعد از بعثت است، روشن است که برای دعوت آنان بوده است به‌دین اسلام. پیامبر - چنانکه نویسنده مسیحی، سلیمان کتانی، نوشته است - در سفرهای خویش، پیشتر با توده‌ها و خلفا تماس می‌گرفته و واقیبت زندگی آنان و ارزش از دست رفته انسان‌ها را لمس می‌کرده است، تا به‌نگام بعثت به دریافت حقوق انسان و نشر دعوت توحید پردازد. (کتاب «فاطمة الزهراء وتر فی غمده» تألیف سلیمان کتانی، ص ۲۳، فصل: «الامین محمد»).

۱۵. [۲۵]. این سخن، بسیار شگفتی‌آور است، زیرا مؤلف خود با معتقد است به ماورای طبع و وحی و پیامبری یا معتقد نیست، اگر معتقد نیست باید پیامبری پیامبران عهد عتیق را نیز مسلم ندارد و این سخن را (که چگونه معتقد شدند که پیامبرند) در مورد آنان سرایت دهد. و اگر معتقد است به پیامبری ایشان، میان محمد و آنان چه فرق است؟ پس همان‌گونه که آنان معتقد شدند که پیامبرند و برای خلق خود پیامبری خویش را اثبات کردند و دینشان نفوذ کرد، محمد نیز چنین بود و برای خلق (کاملاً مخالف) آن روز، پیامبری خویش را بنمود و در نتیجه دینش در جانها ریشه کرد و تا اساق اجتماعات دور و نزدیک راه‌گشود.

۱۶. [۲۵]. برای تحقیق صحیح درباره این خلیفه - بر پایه آنچه موقت تاریخ - و اینکه پس از چند تن، اظهار اسلام کرده و آیا بازرگان و ثروتمند بوده است یا نه؟ - «القدیر»، ج ۲/۲۸۷، و ج ۳/۲۲۰ و بعد، و ج ۷/۲۷۱ و بعد.

۱۷. [۲۶]. این نظر مؤلف محترم - که تا چند سطر بعد بیان می‌شود - حتمی است بی‌دلیل و نادرست، زیرا خصومات اعراب با محمد «ص» تا مقدار عملی در نتیجه تعصبات دینی آباء و اجدادی و سن موروثی آنان بوده است، چنانکه قرآن (سوره ۲، آیه ۱۷۰، و سوره ۵، آیه ۱۰۲، و سوره ۷، آیه ۲۸، و سوره ۱۰، آیه ۷۸، و سوره ۳۱، آیه ۲۱، و سوره ۴۳، آیه ۲۲ و ۲۳ و آیات دیگر) بدان تصریح می‌کند. و این آیات، همان‌نگام، بر اعراب خوانده می‌شد و معنی آنها را فهم می‌کردند و اگر غیر از این بود، نمی‌پذیرفتند و رد می‌کردند. نیز مستلزم قیاس پرستی کعبه، درست نیست. اعراب هیچگاه کعبه را نمی‌پرستیدند، بلکه همراه سنی نسبت به آن لای احترام می‌کردند. محمد نیز ابتدا در صد اسقاط احترام کعبه بر نیامد، بلکه

بهعکس، این محل را مقدس شمرد، و گفت که اجلدش (ابراهیم و اسماعیل) آن را آباد کرده‌اند. و خود حج را بهیکی از چند رکن اساسی عبادات و اعمال اسلامی قرار داد. و خود همواره به کعبه می‌رفت و در پرده آن می‌آویخت. و حتی یکی از مبارزات عرب مکعبه پیامبر این بود که مسلمانان را به کعبه راه ندهند. آری گروهی از زبردستان و محترمان مکه، چون ابوسفیان و دیگر امویان مالدار، که می‌دیدند اسلام جلو منافع نامشروع و سرشار آنان را خواهد گرفت، و از مکیدن خون مردم بازشان خواهد داشت، از نظر اقتصادی نیز به این مبارزه دامن می‌زدند.

[۲۶]. ظاهراً نویسنده به معنای اخص سوسیالیسم نظر دارد، که مبتی است بر اصل «از هر کس به اندازه استعدادش و به هر کس به اندازه کارش»، که از نظر علمی فقط در شرایط خاص عملی شدن آن امکانپذیر است، و الا اگر از سوسیالیسم، تعدیل ثروت و گرایش به سوی عدالت اجتماعی و کم شدن لایصله طبقاتی و خلاصه رفورهای سوسیالیستی منظور باشد، حد احکام و تعالیم اسلامی (به خصوص در گفتار ائمه شیعه) این گرایش - و حتی صورت اصلتری از آن - آشکار است و در هر مورد به چشم می‌خورد.

در مورد سخن مؤلف در سطر قبل (در متن) نیز باید یاد آور شد که اسلام بسیار جانب پندگان را گرفته و از هر راه کوشیده است تا حقوق و شخصیت اجتماعی انسان را بازگرداند و تأمین بخشد. این موضوع را مؤلف خود، در موارد دیگر تصریح و تصدیق کرده است. ولی البته اسلام برده داری را رسماً لغو نکرده بود، زیرا بنابه گفته خود مؤلف، چنین امکانی در آن وقت وجود نداشته است. اما وسیله و عامل انتفاء آن را موضوعاً در احکام فقه و حقوق خود، به طور کامل پیشنهاد کرد. و بعد که زمینه آماده تر شد، علی «ع» از گرفتن اسیر منع کرد. و در تقسیم اهدا میان برده و آزاد فرق نمی‌گذاشت. داستانهای منقول از امام در این باره بسیار است.

[۲۶]. اگر در قلمرو اقتصادی و حقوقی اسلام دقیقاً بررسی کنیم، خواهیم دید که اسلام هم تراکم ثروت (ثروتاندوزی) را به شدت منع کرده است (و الذین یکثرون النخب والقضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فشرهم بعذاب الیم. یوم یحیی علیهایی نار جهنم فتکوی بها جباههم وجنوبهم وظهورهم بهذا ما کثرتم لانفسکم) سوره ۹، آیه ۳۴ و ۳۵ - یعنی: آنان را که ثروت اندوزند و در راه خدایشان نفاق نکنند به عذابی دردناک مژده ده: روزی که آن انلوخته را در آتش دوزخ بگدازند و پشانی و پهلوی و پشت آنان را با آن گدازند، داغ کنند، [و بگویند:] این است آنچه برای

خویشتن اندوخته‌ها) و هم صریحاً می‌گوید، تا فقر و احتیاج در جامعه هست، ثروتمندان و گردانندگان آن جامعه نمی‌توانند مسلمان باشند و در روز جزا رستگار نخواهند بود. پس محمد تنها جمع مال را در این صورت که صاحبش خدا و روز جزا از یاد برده منع نکرده است، بلکه هر جمع مالی را که منافسی حقوق مساواتگرایانه جامعه باشد منع کرده است. البته همین اجحاف به حقوق دیگران خود ملازم فراموش کردن خدا و روز جزا خواهد بود و به عکس. و یکی از عمده‌ترین اعتراضات ابوزید غفاری بر عثمان و معاویه، و نیز یکی از عمده‌ترین سخن آزادگان شیعه به محکومتها همین بوده و هست.

۴۱۹۳۵ [۲۷]. اینکه می‌گویید در تعلیمات اسلام چیز نازم‌ای وجود نداشت، سخنی است بی‌اساس و غیر علمی و دور از اطلاع و تطبیق. زیرا درست است که اصل توحید در میان ادیان بزرگ مشترک است، اما چطور می‌توان از صلحا تعلیم و حکم و تربیت خاص اسلامی صرف‌نظر کرد؟ تعلیماتی که در هیچ جای «عهدین» دیده نمی‌شود. مثلاً در کجای عهدین دیده می‌شود که اگر گرسنه از روی اضطرار به کسی که ماده غذایی دارد مراجعه کرد و او حاضر نشد غذا را بدهد یا بفروشد، در این هنگام با او گلاویز شد و صاحب ماده غذایی کشته شد، خورش هلد است. و اگر گرسنه کشته شد، مظلوم است و خورش به گردن صاحب ماده غذایی.

اینک من مثله: «قال العلامة الحلبي: و لو وجد طعام الغیر، فان كان صاحبه مضطراً فهو اولى. و لو كان يخاف الاضرار فالمضطراولی، فان لم یکن له ثمن، وجب علی المالك بذله. فان منه، غصبه. فان دفعه، جاز قتل المالك فی الدفع...» (— «القواعد» — کتاب الاطعمة والاشربة — ج ۲/ ۱۶، چاپ ۱۳۲۹ ق. و شیخ طوسی: «البدیة» — ج ۶/ ۲۸۶، چاپ تهران و محقق حلّی: «شراعیع» ۲۳۸، چاپ ۱۳۱۱ ق. و ملا احمد نراقی: «مستدللشعه» — ج ۲/ ۳۹۷ چاپ ۱۳۷۱. و عبد ابوالحسن اصفهانی «وسيلة النجاة»، ج ۲/ ۱۸۹ و...» و روشن است که این حکم را می‌توان — با تفسیر منطقی — تعمیم داد، و صلحا حکم و حرکت و حساسه و تکلیف اجتماعی دیگر.

۴۲ [۲۷]. لازم است توضیح داده شود که پیامبر مالکیت شخصی را در حدودی که مزاحم مصالح اجتماعی نباشد تجویز می‌کرد. و به همین جهت بود که «ربا» و «احتکار» را صریحاً نهی فرمود. و هر گونه روابط انسانی را با مواد طبیعی با با

انسان دیگر که موجب ضرر و اضرار باشد با قانون «لاضرر»، منع کرد. بدین سان مالکیت شخصی در اسلام محدود است. اما برده‌داری را پیامبر اسلام، به جهت ریشه عینی که در اقتصاد و اجتماع آن روز داشت تدریجاً ریشه کن می کرد، و حتی بخشی از زکات را ویژه آزاد کردن پندگان ساخت. (قرآن کریم. سوره ۲، آیه ۱۷۷ و...) و از سوی دیگر هنگامی که مکه را گشود، حتی يك تن را به بردگی نماند. و بدین گونه، این قدیمیترین و محکمترین سنت را که می گفت، قوم یهود می تواند ملت مغلوب را برده کند، از میان برد. حتی پیامبر در پاسخ اعرابی که گفت: «به من کاری یاموز که به بهشتم رساند» فرمود: «با خود بنده آزاد کن، یا در آزاد شدن بندهای كمك كن» (كشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۶۷). نیز علی «ع» از گرفتن اسیر منع کرد. (— دوائر المعارف الاسلامیه، ذیل «علی بن ابیطالب»). و اصولاً فرقی بین بنده و آزاد قایل نبود و بدین سان ظلمت بردگی را بوج ساخت. نیز — توضیح ۱۸ و ۲۸.

۲۳. [۲۸]. هیچ دلیلی بر چنین مطلبی در قرآن و سایر منابع اسلامی دیده نمی شود. پیامبر اکرم و عده آمدن رستائیز را با عبارات مخطفی داده است. و از آن جهت که فرا رسیدن رستائیز برای همیشه مجهول است، جز در علم الهی، برخی از آیات قرآن (سوره ۲۲، آیه ۱۷) باین مضمون است که «شاید رستائیز نزدیک باشد». و این جمله در مقام تهدید و تحریک به فضیلت و ایمان و کسب نوبت این راه است. در سوره ۷، آیه ۱۸۷، صریحاً گفته شده است: «علم قیامت» نزد خداوند است.

۲۴. [۲۸]. برای کسی که بایند تحقیقهای راستین و حقیقتهای تاریخی است، در شناخت واقعیات زندگی این خلیفه، و اطلاعات او از اسلام و قرآن و حدیث و قضاء و سایر اصول اسلامی، خواندن جلد ششم کتاب «الفدیر» — که قطب بر اساس مآخذ و متون موثق و مشهور اهل سنت تألیف یافته است — ضروری است.

۲۵. [۲۹]. آنچه از تواریخ استباط می شود این است که ابن قلیع، محمد را به پیامبری می شناخت، و بعدین او می گرویدند. آنگاه با حماسه «توحید» و براندی اسلامی، در راه نشر آرمانهای اسلام، به پا می خاستند و محمد رانا سرحد از دست دادن جان، یاری می کردند. مؤلف خود در صفحات بعد به این مطلب اشاره می کند. و از فیلسوف تاریخ ابن خلدون نیز نقل می کند: «اگر شور و حرارت دینی که پیامبر

به پهلوان تلقین کرد نمی بود، ایشان قادر نبودند، دولت مقتدری ایجاد کند.»

۲۶

[۲۹]. دد اینجا مؤلف محترم دچار اشتباه شده است. موضوعی را که بدان اشاره می کند، «فروش آب» نبوده، بلکه تهیه آب بوده است برای زائران کعبه و بفل آن. «سفایت حاج» از چاه زمزم (که پس از مدتها که از خاک پر و ناپیدا شده بود، به وسیله عبدالطلب حفر و تعمیر شد — «الزُّوْضُ الْأَنْفُصِیْلِ») در دست عباس بود. و چنین بود که آب را از چند روز یش تهیه می کردند و در مشکها می ریختند، و در چادرها می گذاشتند، تا حاج را سفایت کنند و در راه قرار دهند. و این سفایت (آب دادن) در دست عباس بود و از مفاخر او، که قرآن (سوره ۹، آیه ۱۹: «اجعلکم سفایةً لحاج و...») بدان اشاره می کند (— تفسیر مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۴ — ۱۵، و ابوالفتح، ج ۲: ص ۵۶۵). چون مؤلف محترم دارای نظر مادی و اقتصادی است، نوع مسائل را از همین زاویه می بیند و به فرازهای دیگر توجه نمی دارد.

۲۷

[۳۰]. — تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۲۰، چاپ بیروت (۱۳۷۹ق).

۲۸

[۳۰]. خوانندگان این سخن مؤلف را در نظر داشته باشند بخصوص در مورد بردگی و برده داری، که چون از سن قطعی و از طرق مهم بازرگانی آندوز جزیره العرب بود، پیامبر می نگریست که «مخالفت به ناگاه» با آن محال است و لغو آنی و فوری آن عملی نیست. از این رو به اصل تدریج و به اصطلاح «طایف الحیل» — مصالحه عقلایی، به تعبیر مؤلف — متوسل شد، و به مرور اساس آن را برشوراند. او آزاد کردن برده را از مهمترین خیرات و عبادات شمرد، و جزو کفارات ترك روزه قرار داد، و راه وصول به بهشت شناخت (— توضیح ۲۲). و با احکام قهی «اولد» راه دیگری برای ازین رفتن بردگی بگشود، همین طور «مکانبه» در قه و ... و خودد برخی از جنگها ابتدا برده نگرفت. و این سخن پیامبر معروف است که فرمود: «شر الناس من باع الناس».

مهمتر از همه چنانکه یاد شد مقداری از «زکات» و درآمد یش المال را به سخریدن و آزاد کردن بردگان اختصاص داد. و بلال حبشی را — چنانکه خود مؤلف پس از این می گوید — که برده بود، مؤذن مرکز اسلام (مدینه) کرد، که همه رجال و شخصتها و افراد شهر موظف بودند به صرف اعلام بلال، دست از کار بکشند و به

مسجد یابند و در مراسم نماز حاضر شوند.

بعدها نیز بهوسیله تعالیم ائمه (برخلاف دستگاههای خلافت که جزاسی از اسلام نداشتند) موضوع بردگی کاملاً تحلیل رفت. و بردگان بسیاری به دست ائمه و از جمله امام چهارم علی بن الحسین زین العابدین «ع» - آزاد شدند. و امام علی بن موسی الرضا «ع»، با همه غلامان خود، بر سر یک سفره غذا می خورد. و تا یکایک آنان نمی آمدند و برخوان نمی نشستند، دست به خوراک نمی زد (— کتاب منتهی الآمال، باب دهم). و حتی ائمه خود با کتیزان ازدواج می کردند و شخصیت آنان را تا این حد بالا می آوردند بدین گونه مادران برخی از ائمه از جمله امام مهدی «ع» از کتیزان بودند. و این از مهمترین اصول بود برای ترفیع شخصیت زن و رفع و محو تمایز و آثار بردگی. نیز این ابی الحدید نقل می کند که روزی دو زن یکی آزاد و دیگری کتیز، نزد علی آمدند ناحق خود را ازین مال بگیرند، علی بهر دو، به اندازه مساوی مال و خوراک داد. زن آزاد، اعتراض کرد، گفت: من از عربم و آزاد و او از موالی است و کتیز. علی فرمود: از نظر من فرق نمی کنده (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲/ ۲۰۰-۲۰۱).

۴۹ [۳۱]. حقوق اجتماعی این گروهها کاملاً یکسان نبود، مخصوصاً در مورد بیت پرستان

۳۹ و ۴۰ [۳۱]. اگر منظور از مساوات اجتماعی واقعی این باشد که افراد جامعه از نظر اقتصادی دارای موقعیت یکسانی باشند، البته این امر، در صدر اسلام، آنهم در جامعه عربی عملی نبوده است (و تا کنون هم درجایی دیده نشده است که به طور واقع عمل شده باشد - بلکه واقعی ترین و وسیعترین مقدار عملی ششماش تنها در کردار علی دیده شده است و بی)، لیکن جوهر تعلیمات اسلام، نالی این برابری نیست. بلکه مؤید آن نیز هست، چنانکه در رفتار حقوقی و مالی پیامبر و علی این امر مشهود است. نیز از پیامبر روایت شده است که: «مهدی» مال را میان مردم بالسویه تقسیم کند (— «بحار الانوار» ج ۵۱/ ۷۸، نیز «مسند احمد حنبل» - به نقل «متخبه الاثر») باز اینجامعلوم می شود که آرمان واقعی اسلام، همان مساوات کامل است.

۴۲ [۳۲]. باید در اینجا میان آرمان بانی اسلام و جریان سبتم خلافت پس از پیغمبر،

جدا تفکیک بعمل آید. تنها نجات و اتحاد هرستان هدف اسلام و پیامبر نبود، بلکه پیامبر طبق آیه ۲۸ سوره ۳۴: «و ما ارسلناک الا کافلاً للناس...» و آیه ۱۰۷ سوره ۲۱

«وما ارسلناك الا رحمة للعالمين»، و آیاتی دیگر برای همه خلقتها و بر همه نوددها مبعوث بوده است. تنها نعلنی که عربستان به پیامبر اسلام دارد این است که وطن و برآمدگاه او ست. اینها مطالبی است که جای به جای به آن برمی خوریم و می بینیم که، مؤلف محترم در این باره ها دقت کافی نکرده است و نتیجه ای صحیح و قابل قبول عرضه نمی کند. چنانکه بط می گوید: «بعدها در عهد نخستین خلفا طبقه اشراف جدید... را تشکیل دادند که پس از فتوحات عرب به ثودال تبدیل یافتند» این موضوع را نیز بارها تکرار کرده است.

در اینجا باید یاد آور شویم که مرام اصیل اسلام بعد از پیامبر، دهم ریخت. و خلفا - بخصوص از عثمان به بعد - را بصورت دستاویز فرمانروایی، و خلافت را بصورت سلطنت در آوردند. علی «ع» در دوره پنج سال خلافت خود، بسیار کوشید تا شکل اصلی اسلام را - بخصوص از نظر مسائل حقوقی و مساوات اجتماعی - بازگرداند و در نخستین سخنرانی خویش، همه بخشهای غاصبانه و اقطاع عثمان را لغو کرد و مال مردم شناخت. دکتر طه حسین نیز - در کتاب «مرآة الاسلام» - بدین بخشهای نامشروع عثمان اشاره می کند، و همین گونه فرید و جدی در دائرة المعارف مصر. به گفته يك نویسنده خارجی: «۲۵ سال پس از رحلت پیامبر، علی پیشوای مسلمین گردید. در ظرف این ۲۵ سال، همه چیز تغییر کرده بود. مسلمین عربستان دیگر آن قهرمانانی نبودند که جان خود را در راه پیروزی پیغمبر فدا می کردند. امروز مشنیهات نفسانی تحریک شده و روح نفعجویی و کمرانی غلبه داشت، نبروح جنگ و جهاد. در مدینه و مکه و در سراسر عربستان، هجوم همه به جانب زر بود. از سوی دیگر، هنگامی که در رأس حکومت اسلام، يك مرد دولتمند صراف قرار داشت، چگونه ممکن بود وضع غیر از این باشد؟ عثمان^۱ ثروت هنگفتی برای و رانش به جای گذاشت. افراط در لذت و عشرت نیز، بر میل پولپرستی مردم مزید گردیده بود. در سالهای اخیر زندگانی پیغمبر. کلیه نواها برای الکلی، در سراسر عربستان نایاب شده بود، اما در زمان خلافت عثمان، بساط میگساری و شرابخوری دوباره گسترده شد. "بطور زدناب مبدل به عیار قلب گردیده؟" این پرسشی بود که علی، در ساعتی که زمام امور اسلام را به دست گرفت از خود کرد. و با اندوه و اضطراب با خود می اندیشید: آیا خواهد توانست جریان فساد را تغییر داده، و این امپراتوری را که بدو سپرده

۱- وی، از اموال عمومی، در يك دهه، ۳'۹۶۰'۰۰۰ دینار، به مروان حکم و پنج تن دیگر بخشید. در دهه دیگر، ۹۶'۲۷۰'۰۰۰ درهم به ابرشنان - پدر معاویه - و طلحه و زبیر دهشت نفره بگرداد. خود در يك للم، ۲۵۰'۰۰۰ دینار و در لسی دیگر ۳۰'۵۰۰'۰۰۰ درهم برداشت کرد. (س-الدبر، ۸، ۲۸۲/۸).

شده. دوباره، بمنین و شعائر مقدس عصر پیغمبر بازگرداند؟... نه تنها شجاعت و مردانگی و جان نثاری و فداکاری رخت بر بسته بود، بلکه حسن نیت و صداقت نیز دیگر کجیا شده بود. این بود پرده غم انگیزی از اوضاع عربستان، هنگامی که علی زمام امور خلافت را به دست گرفت. «و خود یکی از رموز و فواید و حکم صلح امام حسن با معاویه همین بود که با شروطی که کرد (و معاویه آنها را زیر پا گذاشت) به جامه فهماند که معاویه خلیفه نیست و خلافت نمی کشد، بلکه حکومت می کشد، زیرا خلیفه پیامبر باید متعهد باشد و معاویه نبود. باری تشکیل این قشر بالا و طبقه اشراف، امری اسلامی نیست بلکه ضد اسلام و تعالیم اسلام است، چنانکه مؤلف گاه بدان اشاره می کند و می گوید، محمد چنین نمی خواست و طالب مساوات بود.

۳۳. [۳۲]. در پیش اشاره کردیم، که اسلام از آغاز دینی نو و مستقل بود. حقا بر فرض ثبوت تاریخشان، دلای دین و مکی مشکل و جسمی فراهم نبودند، بلکه شماری چند بودند که (گیخته از هم) توحیدی یطرا نداشتند، در صورتی که حضرت محمد (ص) نهضتی انقلابی را پیشنهاد کرد و اخلاق و حقوق و اقتصاد و فلسفای کامل و نوین آورد. نیز — توضیح ۱۰

۳۴. [۳۲]. همین که پیامبر را به پیامبری نشانند، خود اختلافی دینی است.

۳۵. [۳۲، پانوش]. یعنی: «می بایی که سخت ترین دشمن مسلمین یهود و مشرکانند و نزدیکتر به آنان مسیحیان، چون در میان مسیحیان دانشندان دینی و راهبانند. و اینان غرور به خرج نهند». چنانکه از مضمون آیه دانت می شود، مطلب با استباط مؤلف اندکی فرق دارد. قرآن می گوید چون در میان نصاری، عالمانی از خود خولعی رسته هتند، از این رو به ارزش اسلام مذهب و پیروان خود را از دشمنی با مسلمین بر حقد می دارند. اینان عالمان و راهبانی بودند که دور از خلق، سرگرم به عبادت بودند و منتظر موعود مسیح — در انجیل — یعنی محمد (احمد) که یابد و جهان را به پاکی و خداشناسی بخوانند. مؤلف خود در آغاز همین فصل، با اشاره به همین آیه درباره این گروه گفت: «حضرت محمد (ص) از این مسیحیان و یابان نشینان دست از جهان شسته اطلاع داشته و از ایشان با احترام یاد می کند». و همین یابان نشینی و دست از جهان شستگی اینان بود که داعیه رباست را در آنان کشته بود و

بدون تکبر و خودخواهی، می‌توانستند، امت مسیح و دیگران را با نفوذ و توبه خویش به گرویدن به محمد دعوت کنند. اکنون چنین صفا و نفس کشی در میان نیست.

۳۶

[۳۲]. در این عهدنامه، ابتدا از محمد، به عنوان «رسول الله» یاد شده بود، ولی پس از مخالفت راهزنان و مشرکان مکه، پیامبر، برای تسریع در ایجاد صلح حدیبیه، فرمود تا آن عنوان را از آن عهدنامه بخصوص بردارند.

۳۷

[۳۶]. محمد «رئیس سیاسی» نبود، تا نام «ملك» بر خود نهد. او پیامبر و مربی روحانی و رسول و نجات‌دهنده و «منقذ» و «منجی» بود، نهایت دین او، دینی صرفاً اخروی و روحی و اخلاقی نبود، بلکه دینی کامل و جامع و زندگی‌باز بود که به همه مسائل واقعی ملموس نظر می‌افکند. و در مبانی سیاسی، اصولی خاص و بستمی ویژه داشت و دارد. به گفته ژان ژاک روسو: «منصب منقسم [یعنی عبوی]، همواره از هیئت حاکمه جدا مانده است. و رابطه آن با دولت، اجباری نبوده است. حضرت محمد «ص»، نظریات صحیح داشت. و دستگاه سیاسی خود را خوب مرتب نمود. تا زمانی که طرز حکومت او، در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی، شرعی و عرفی، یکی بود. و مملکت هم خوب اداره می‌شد، ولی همینکه اعراب ثروتمند و... شدند، زن آسا گشتند. و ملوایف دیگر بر آنها چیره شدند. آن وقت اختلاف بین دو قدرت [یعنی قدرت دینی و سیاسی]، دوباره شروع شد. اگر چه این اختلاف در مسلمانان به اندازه مسیحیان نیست، معیناً وجود دارد. و در فرقه شیعه، محسوس‌تر است.» (— قرار داد اجتماعی / ۱۹۵، چاپ سوم — تهران)¹.

۳۸

[۳۶]. این نظر در مورد تعدد زوجات پیامبر درست است نه نظر بارتولد. پیامبری که بر خاک می‌نشست و بر الاغ سوار می‌شد، و لباسی کم بهامی پوشید، و با فقیران غذای خود و به گفته خود مؤلف (در چنتمطریش): «زندگی وی ساده بود و با افراد معمولی فرقی نداشت»، چگونه به صورت رئیسی سیاسی درمی‌آمد و «وجود حرم را برای حفظ شایستگی خود ضروری می‌دانست»؟!

اما مسئله تعدد زن (با آنکه می‌دانیم که اسلام آنرا محدود کرد و در چهار

چوب قانون و عدالت و مقررات انسانی درآورد، چه پیش از ظهور اسلام، تعدد زوجات به نحو گسترده و بی مانعی، در میان عرب و ایرانیان و یهود - چنانکه مؤلف در فصل دوم تصریح می کند - شیوع داشت، به طور کلی، که در مورد پیامبر تا نه زن و در مورد دیگران تا چهار زن جایز شمرده شد است، مسئله ای است که بر اساس خواص اقلیم و نیازهای متقابل جامعه و مزاج و حقوق فرد و عایله و تبعات هنگامی - مانند وقوع جنگ و... و پرورش ایام و سایر عللی که در اصل تجویز آن دخالت داشته است غرق می کند. و بیشتر اوقات ممکن است این تجویز، به عنوان ثانوی قهقی، منع یا محدود شود. البته عمل برخی از مردم - که نوعاً بدون رعایت شرایط خاص تکلیف، کاری انجام می دهند - حجت حکم اسلامی نیست. حقوق اسلام بر اساس حفظ و رعایت های انسانی، همواره بهمد «عناوین ثانویه» شکل عملی خویش را عرض می دلد. در اینجا مناسب است که مقداری از نوشته دقیق دانشمند محترم آقای مرتضی مطهری دایا و ریم، تا در آن دقت شود:

« پیغمبر در دصال آخر عمر خود که در مدینه می زیست و دوره پر جوش و فعالیت عمر خود را در این دمساله آخر طی کرد، زنان متعددی گرفت و همین جهت مذنبه شد است که مخالفین وی تبلیغاتی علیه او بکنند و او را مردی شهوتران و شهوت پرست بخرانند.

« پیغمبر تا ۲۵ سالگی زن نگرفت. در ۲۵ سالگی به تقاضای زنی یوه به نام «خدیجه» که قبلاً دوشوهر کرده بود و ۱۵ سال از خودش بزرگتر بود و زنی متکن و نروستند بود، با او ازدواج کرد و از او پلد فرزندانی شد.

« در حدود ۲۵ سال با این زن زندگی کرد و پس آن زن مرد. مردن این زن مصادف بود با سالهای آخر اقامت پیغمبر در مکه. بعد از مدتی بایک زن یوه دیگر به نام «سوده» در مکه ازدواج کرد و در همان وقت بود که «عایشه» را نیز عقد بست و پس از چند سال در مدینه با وی زفاف کرد. زفاف پیغمبر در آن وقت به امر اربانان عایشه بود. و با اینکه پیغمبر عند آورد که فعلاً تمکن مالی ندارم پذیرفته شد. و ابو بکر بعد عایشه، مقداری از مال خویش به پیغمبر داد که صرف عروسی بشود. تنها دختری که پیغمبر با او ازدواج کرد عایشه بود. و این یکی از اموری بود که عایشه بدان می باید و به سایر زنان پیغمبر مباحات می کرد. همچنانکه زیاترین زنان پیغمبر نیز او بود.

« زنان دیگری که پیغمبر گرفت به استای سوده، همه بعد از عایشه بودند و همه اینها یوه زن و غالباً بزرگسال و دارای فرزندان جوان و پرومند بودند، و عند آنها به ۹ نفر رسید. پیغمبر رعایت حق و نوبت همرا در کمال دقت و عدالت می کرد.

زنانی که پیغمبر می گرفت معمولاً زنان بی سرپرستی بودند که یا شوهرشان مثلاً در یکی از غزوات شهید شده بود و بی سرپرست مانده بودند - و شاید اگر پیغمبر با آنها ازدواج نمی کرد برای همیشه بی شوهر می ماندند - و یا از اسرای جنگی بودند و در خانه پیغمبر با نهایت احترام زندگی می کردند.

«پس پیغمبر تا ۲۵ سالگی بدون زن زندگی کرد، و ۲۵ سال هم به یک زن که ۱۵ سال از خودش بزرگتر بود بصر برد. و در تمام این مدت هیچ کس ندید که پیغمبر کمترین عیبتی به زن دیگر کرده باشد. در دوره ده ساله مدینه هم اگر پیغمبر غیر از عایشه جوان و زیبای نمی گرفت، جای این بود که برخی بدگمان شوند و بگویند، پیغمبر آخر عمر خود را به خوشی و عیش گذراند. و حقاً اگر دنبال عیاشی بود تمام وقت خود را با لذتجوی خود می گذراند و در را به روی دیگران می بست و اگر ماه حله به درمی کوفت جواش می کرد. اما پیغمبر برعکس با عقد بستن چندین زن یوه و کهنسال کاری کرد که در شبانه روز فقط یک شبانه روز نوبت به زن جوان و زیبایش می رسید. کسانی که زنان متعدد دارند اگر بین این زن‌ها از لحاظ جوانی و زیبایی اختلاف باشد، یا رعایت نوبت و عدالت نمی کنند، و یا اگر رعایت نکند تعدد زن‌ها را بزرگترین مایه بهم خوردن عیش و خوشی خود می دانند.

«از این خصوصیات به طور وضوح می توان فهمید که تعدد ازدواج‌های پیغمبر که در ده ساله مدینه واقع شد، هنگامی بود که اسلام در حال گسترش بود، و پیغمبر به انواع وسائل جلب و تحیب قلوب دست می زد، برای اجتماعی داشته نعمت‌های جنسی. پیغمبر حرم‌سرای از زیارویان تشکیل نهاد تا جای این اتهامات باشد. این ازدواج‌های متعدد بیش از آنکه برای پیغمبر جنبه کامرانی داشته باشد، ناکامیها و محرومیت‌ها همراه داشته است، خصوصاً اگر به این نکته توجه داشته باشیم که همه اینها از ۵۵ سالگی به بعد یعنی دوره کهولت پیغمبر بوده... به علاوه این ازدواج‌ها در وقتی بوده که سرگرمیها و مشاغل پیغمبر فوق‌العاده زیاد بوده و معمولاً هنگامی که آدمی سرگرمیها و مشاغل زیادتری دارد و فعالیتهای اجتماعی بیشتری انجام می دهد، از توجهش به امور جنسی کاسته می گردد.

«گفته از همه اینها به نص قرآن کریم^۱ و شهادت قطعی تاریخ، آن حضرت و گروهی از مؤمنین، در حدود دو ثلث شب، و گاهی نیمی از شب، و گاهی يك ثلث شب را در حال نماز و نیاز و عبادت و دعا و تلاوت قرآن کریم می گذرانند، و با

در نظر گرفتن اینکه بیشتر شبها را با زنانی بسر می برد که فقط جنبه انجام وظیفه داشت، چه فرصتی برای پیغمبر باقی می ماند که به عیش و شهوترانی بپردازد؟ خود همین عایشه مکرر نقل می کند که همینکه مرا خواب می ربود، پیغمبر آهسته از پهلوی من حرکت می کرد و تنها به گوشه ای از اطاق و یا به مسجد می رفت، و با می رفت به بیع و غرق در حالات مخصوص خود می شد. گاهی که به جستجو می پرداختم او را در حال سجود، و یا رکوع، و یا قنوت می یافتم.

«در صفحه ۱۶ همین کتاب^۱ به مناسبت اینکه می خواهد رشك و حسادت عایشه را نسبت به سایر زنان بیان کند، داستانی از «مسند احمد» از زبان عایشه نقل می کند. عایشه می گوید: «يك شب كه نوبت من بود پیغمبر همینکه خواست بخوابد، جامه و کفشهایش را در پایین پای خود نهاد. سپس که سر به بستر گذاشت، همینکه کمی گشت، گمان برد که مرا خواب رده، آهسته حرکت کرد و بجای خود را پوشید و کفشهایش را به پا کرد و در را باز کرد و بیرون رفت و در را آهسته بست. من هم فوراً حرکت کردم و جامه پوشیدم و راه افتادم بینم کجا می رود؟ دیدم به بیع رفت و ایستاد و مدت درازی در همان حال بود. بعد سه بار دستها را به طرف آسمان بلند کرد.» (دفعه ای کتاب - سال چهارم، شماره نهم - صفحات ۸۹۲ تا ۹۰۱).

۳۹ [۳۶]. تعیر مؤلف، در اصل، «عده ای نامعلوم» است و صحیح نیست. نیز این آیه دارای معنایی که مؤلف محترم مدعی است نیست. زیرا روشن است که «ملك» بهینه داخل در مقوله «تعدد زوجات» - به معنای اصطلاحی آن - نیست. نیز ملك بهین چیزی است که اغلب ممکن بوده که موضوعاً متنی باشد. علاوه بر این، ملك بهین اختصاص به پیامبر ندارد و برای هر کس هست. بلکه پیامبر - چنانکه مشهور است - تا نوزن - آن هم بهمان علتی که مؤلف یادآور شده - می توانسته است بگیرد نه بیشتر. نیز در مورد تعدد زوجات پیامبر، باید دانست که به خاطر لعیت بزرایی که مسئله «معاشرت» در آن روزگار داشته (که هر کس از قبیله ای زن می ستاند در حمایت کامل آن قبیله بود)، محمل «ص» بدن امر اقدام کرد. و خود را بدین طریق با قبایل جندی پیوند داد، تا در راه نشر اسلام، نه تنها با او مخالفت و دشمنی نکند، بلکه حمایت او را وظیفه قبیله ای خویش نیز بدانند.

پس - در اینجا - حق بجانب مؤلف است که می گویند: «انگیزه ازدواج

وی با عایشه، دختر ابوبکر، و خنسه، دختر عمر، و هملها ام حبیب، دختر ابوسفیان، و جز آنان غیر از این نبود که می‌خواست با هم‌زمان و یا متعاقباً که اتحاد با ایشان ضروری بود، روابط شخصی خویش را - با پیوند ازدواج - استوارتر سازد. (من، ص ۳۶) نیز - توضیح ۳۸.

۴۵ [۳۶]. بلکه رجلی دینی و الهی که با سیاست نیز سروکار دارد و سیاست (بمعنای صحیح آن) و رسیدگی به مسائل اجتماع و انسان، جزء دین اوست.

۴۹ [۳۷]. ابتدا چنین نیست و واقعیت تاریخ اسلام دست بر خلاف این نظر است. زیرا پیامبر در موارد بسیاری، علی را به‌عنوان «وصی» و «خطبه» خویش معین کرده بود، از جمله در حدیث «بهاء النعوة» - (للدیر ج ۲، ص ۲۷۹ - ۲۸۹، از چاپ بیروت، و مآخذ اهل سنت در این کتاب). و در همین سفر حج آخرین خویش (حجۃ الوداع) نیز، در محل «غدير خُم» در «جُحْفَه»، علی را جانشین خود قرار داد. و بنابر حدیث متواتر: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهُوَ عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ بْنِ وَالَاهُ وَ عَادِيْنُ عَادَاهُ، وَانْصُرْ مِنْ نَصْرِهِ وَ اخْلُصْ مِنْ خُلُوفِهِ...» علی را به امامت و ولایت و خلافت منصوب کرد. پس پیامبر برای پس از خویش، دستور صریح (نقل غدير) بآلی گذاشته بود. حتی فیلسوف معروف اسلام ابن سينا که می‌گوید «والتَّعْيِيْنُ بِالنَّصْرِ اصْصوب»، یعنی «تعیین کردن جانشین با بیان صریح به‌صواب است» (و این سخن را پس از این مقدمه می‌گوید که لازم است تحت‌گزار «پیامبر» برای باقی ماندن سنت خویش، پس از مرگ خود، فکری کرده باشد و جز این نتواند بود)، نظر به همین

۱- این حدیث در کتاب «الدیر» از ۱۱۵ تن از اصحاب (از طرق اهل سنت)، و ۸۴ تن از تابعان، و ۳۶۱ تن از علمای اهل سنت نقل شده است. (ص ۹ تا ۱۵۰، از چاپ بیروت، نیز مجملات حدیث غدير «معانی» و این قول حدیثی (ثبوت قطعی) است. و در مستدرکات «الدیر» بنی تحقیقات بعدی علامه مؤلف، به‌شمار این راویان، از صحابه و طبقات بعد، بی افزوده شده است، که در چاپ نهایی «الدیر» درج خواهد شد.

حدیث متواتر، بنی حدیث قطعی و ثابت و غیر قابل انکار (و به‌تصویر ابن حزم، حدیثی که مخالفت با آن جایز نیست و حرام است - المحلی، مسئله عدم جواز بیع الماء). علمای اهل سنت، برخی حدیثی را که ۸ نفر از صحابه روایت کرده باشند متواتر می‌دانند (مانند ابن جریر - المصالح/ ۱۳)، برخی روایت ۴ نفر از صحابه را متواتر می‌دانند (ابن حزم - المحلی). ابن کثیر دمشقی، حدیثی را که علی «ع» روایت کرده است آنگاه ۱۲ نفر از صحابه از علی، روایت کرده‌اند متواتر می‌داند (ص تاریخ ابن کثیر، ۲/ ۲۸۹). جلال‌الدین سیوطی می‌گوید: «بهترین نظر درباره حدیث متواتر، این است که ۱۵ دلیلی داشته باشد» - (ص الفیه سیوطی ۱۶/۱) با این حساب، باید دانست که «حدیث غدير» - در روایت صاحب‌التبیین - ۱۱۵ نفر را در سیاهی از طرق اهل سنت دارد. و این چنین برابر حدیث متواتر است (نیز - «الدیر»، ۱۳/ ۳۲۲ - ۳۲۳، فصل «محاكمة حول متابعیت»).

نص غدیر دارد و در حقیقت، نص غدیر، را اثبات می‌کند، و گر نه لازم آید که پیامبر را به ترك «اصوب» منوب‌کند، و چنین کاری را مسلمانی عادی نکند، تا چه رسد به فیلسوف اسلام. (سه‌الهیات و شفاء، فصل ۳، از مقاله دهم).

در اینجا مناسب است به یادها آوریم که دانشمند بزرگ و مشهور، ابوریحان - محمد بن احمد بیرونی (م. ۴۴۰ ق) نیز در کتاب متقن خویش «الآثار الباقیه من القرون الخالیه» ضمن سخن درباره ایام ماههای «عربی - اسلامی» و بیان وقایع و حوادثی که در آنها روی داده است، «واقعه غدیر» را ثبت می‌کند. این دانشمند در مورد روزهای ماه ذیحجه می‌گوید: «روز هجدهم، غدیر خم نام دارد. ابن‌نام منزلی است که پیامبر، علیه‌السلام، هنگام بازگشت از حجة‌لوداع در آنجا فرود آمد و جهاز و رحل‌شتران را گرد آورد و بازوی علی بن ابیطالب را گرفته و بر فراز آنها رفت و گفت: «ایها الناس استولوا بکم من انفسکم؟» قالوا: بلی. قال: «فمن کت مولاه فلی مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخلف من خذله، و ادر الحق مع من شاء الله». یعنی: «ای مردم؟ آیا من از خود شما بشما [در سرپرستی و لزوم اطاعت] سزاوارتر و اولی‌نیستم؟» مردم گفتند: چرا. پیامبر گفت: «پس هر کس من مولای اویم و اولی به تصرفم در همه شئون مادی و معنوی او، علی نیز مولای او و اولی به اوست. خداوند! دوست بنابر آنکه را به ولای علی در آید (و علی را مولای خویش گیرد) و دشمن بنابر آنکه را با علی دشمنی کند. یاری‌کن یار علی را، و بی‌پایور گفتار آن‌کس که علی را بی‌پایور گفتارد. و حق را برگرد وجود علی به جرخان بهر سان که علی باشد.» سپس بیرونی گوید: «روایت کرده‌اند که آنگاه پیامبر سر خود را به آسمان بلند کرد و سبّار گفت: «اللهم هل بلغت»، یعنی: خداوند! آیات تبلیغ کردم؟ اکنون (با قطع نظر از صدعا مأخذ دیگر از سنی و شیعه - که برای واقعه غدیر هست) می‌دانیم که مغزی ریاضی و دانشمندی دقیق و تأمل‌گرای و حکیمی فرزانه چون ابوریحان، تا واقعه‌ای قطعی و حتمی و ثابت و مسلم نباشد به چنین قاطعیت در کتاب «آثار باقیه» خویش ثبت نمی‌کند و به دست آیندگانش نمی‌سپارد. (سه‌الآثار الباقیه / ۳۳۲، از چاپ لایزیک - ۱۹۲۳)

تذکره

از اینجا به بعد، تعداد عملهای از این توضیحات، به تشیع و تاربخ و معارف آن مربوط خواهد بود. توضیح اینکه، این منسوب، همواره مورد هجوم بوده است، هم از داخل اسلام، هم از خارج آن. اما از

داخل بداند ملت، که زمانداران هیچگاه نمی‌خواستند، حقیقت این منبیه که شورش تکلیفی طلبه ستم است، توده‌ها را معلوم گردد و بر شوراند. اما از خارج اسلام، بداند ملت که مطلقان منبیه و ملل دیگر خوب می‌فهمیدند که اگر جوهر زندگسالز این منبیه شناخت شود، به تعبیر جرج جرداق: «جماهیر ملل بداند روی می‌آورند» و اگر شعله حماسه شیعه، و چکاد آفتابگرفته و خون بناد آن، در جهان دگربرد و سرکشد، در سراسر عالم، نسلها و نسلها و توده‌ها و توده‌ها را به‌خوبی جلب کند و از هر فید و بند و ذلت و بندگی برهاند. از این رو با شناخت آن، مبارزه می‌شد.^۱ و در حقیقت ملت مخالفت با تشیع اصیل (در هر دو قلمرو: داخل اقالیم اسلام و خارج آن) از نظر جوهر یکی است و آن این است که جوهر منعی که حماسه در آن عبادت است و شورش تکلیف، شناخته نگردد. از این روست مثلاً که معاویه از نشر فضایل علی «ع» - که در حقیقت عامل انتشار تشیع است - جلوگیری می‌کند (از داخل اسلام) و ابلاتنس کشیش پلژی یکی می‌آید و کتابی در تعریف معاویه و یزید می‌نویسد (از خارج اسلام)، تا در قلمرو مسیحیت، چنین وانمود کند که بهترین تربیت شلمهای اسلام معاویه و حجاج بن یوسف ثقفی‌اند، تا بدین گونه کسی به اسلام رغبت نکند. (با اشتباهات و خلاف واقع نویسیهای وحشتناکی که در دایرة المعارف اسلام، از ابلا تانس... درباره شیعه درج شده است.) اما غافل از اینکه حقیقت، همچون خورشید، سرانجامی تابد.

بدین گونه در قلمرو اسلام‌شناسی و مشرقان نیز متأسفانه، گاه به علت نداشتن مآخذ و اطلاعات کافی و گاه از سر غرضورزی - چنانکه در یادآوری آغاز کتاب اشاره شد - نسبت به حقایق منبیه حماسی

۱- حنی، تنبیه را «کفر» خوانده و دهها نویسنده دارنده گوی مزدور و حقیقت‌کش، آنچه خواستند و مأمور بودند درباره آن گفتند و افتخار دادند در گنشته، از جمله، خواجه نظام‌الملک - قلم در دست منبیه - برای خط دستگاه سلجوقی، غوردهان آزاده را بدین و ملحد گفت، در این باره خود مؤلف گوید:

«پهنهای شیعه، عبادت بود از کوشش برای استقرار امامت «حقیر» ملوکان، و بیات دین «معنا» از ناپاکی... بصورتی که در صدر اسلام بوده و گرایش به حکومت روحانی - حکومتی که در انتظار مردمان کمال مطلوب مثل دآشایش تصور می‌شد و در جهت مخالف دولت غیر روحانی (نوردالی) خلافت قرار داده است. این همان «کفر آشکاری» بوده که یکی از علمای اجتناع، آن را یکی از دوزکیهای پهنهای غلط و جنبهای مخالف دستگاه حاکمة کوردالیزم شمرده است.» (متن، ص ۲۷۰).

و هنگامی که حسن سوم (پیرا کبابزد که امید) سر برآمی‌شود، یعنی حاضر می‌شود که نام خلیفه عباسی (الناصر) را در خطبه بپاورد، او و یوستانیان زمانش را موملمان می‌خوانند (متن، ص ۴۱۹). فاضل در معنی سر برآمی،

شیعه، تقصیرهای بسیار رفته است و دهها تن در کتابهایی که راجع به شیعه، با اسلام، با مذاهب شرق نوشته‌اند، یا در دایرةالمعارفها، در ذکر شیعه، مطالبی چنان برخلاف واقعیت و دور از حقیقت گفته‌اند که به هیچ وجه قابل چشم‌پوشی نیست. و اینان بیارند، مثلاً بلژیکی مذکور اب‌المنس دشمن مُثل طُلبای انسانی و مروج آدم‌کشانی چون حجاج، که متأسفانه، در دایرةالمعارف اسلام نیز مطالبی سخیف و اغلاطی جدی، و اظهاراتی ضد واقعیت تاریخی، از وی، درباره شیعه، درج کرده‌اند. از کسانی که اخیراً به قلم ناموثق و نوشته‌های کین‌نوازانه وی پی برده است، نویسنده کتاب «الامام علی، صوت العدالة الانسانیة» است.

اکنون، برای تأیید مسأله مطروح، سخن ادوارد براون و خود مؤلف (پطروشفسکی) را می‌آوریم:

ادوارد براون می‌گوید: «هنوز در هیچک از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح و کافی، قابل وثوق، درباره مذهب شیعه در دست نداریم.»
E. G. Browne A Literary history of persia, P. 418
 پطروشفسکی - پس از نقل سخن براون - گوید «تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی مورد مطالعه قرار داده‌اند.»
 (متن، ص ۲۵۷)

در این صورت، آنچه در این توضیحات بار عایت اختصار می‌آوریم، وظیفه‌ای است علمی - و هم انسانی و اجتماعی و تاریخی و اصلاحی - که صرف‌نظر از هر جهت دیگر، از انجام آن گزیری نیست. امید است که خوانندما، به‌تار و بود این مکتب، که از جهت و برای چه؟ پی برد.

۳۲۳ و ۳۲۴ [۳۹]. استباط مؤلف محترم، در آغاز این فصل، نادرست است. اینک به‌نکاتی که لازم است تذکر داده شود اشاره می‌کنیم:

۱ - فوت پیامبر ناگهانی نبود. او در «حجۃ‌الوفا» - تقریباً سه ماه پیش از رحلتش - اعلام کرده بود که مرگش نزدیک شده است. به‌علاوه چند روز را سخت بیمار شده بود.

۲ - پس از فوت پیامبر، علی که خلافت دینی و اداره امور جامعه اسلام را بر حسب سفارشهای و تعیینهای فراوان پیامبر، از جمله واقعه غدیر، تکلیف شرعی

و وظیفه اسلامی و حق الهی خویش می‌دانست، در آن لحظه بعوظیفه آنی و معجل خود (کنن و دفن پیامبر) پرداخت. در چنین حالی، برخی از صحابه بر سر خلافت و سلب حق‌دینی و مسلم علی (به‌تعمیر استاد عبدالفتاح عبدالقصور مصری، استاد دانشگاه اسکندریه، — کتاب‌الامام علی، ج ۱/ ۲۲۵، تألیف او) به نزاع برخاستند. ۳ — این سخن که هر دو طرف ابوبکر را به‌سمت رئیس جامعه اسلامی شناختند، خلاف واقعیت تاریخ اسلام است. بلکه خلافت ابوبکر از روی اجماع امت نبود. و افاضل صحابه در آن دخالت نداشتند و میان مهاجران و انصار سخت‌اختلاف شد و کار به مشاجره و شمشیر کشید. گروهی دیگر چون ابوسفیان اختلافات و داعیه‌های دیگر داشتند. نوفا قضای اصحاب، در جریان سقیفه، دخالت، یا موافقت نداشتند. در سقیفه، مقداد بن اسود کندی صحابی معروف در این هنگام دفاع از علی کلک زدند و سینه‌اش را شکستند. در همین جریان سعد بن عبادۀ انصاری — رئیس خزرج — را کشتند و گفتند: شب هنگام، جنیان او را کشته‌اند! در این وضع ته‌ایست عمرو ابوعبیدجراح، حالت نمیداد به خود گرفت. و عمر خود همین یعت را باها را «قلته، کار حساب نشده» نامید (— الفدر ج ۷ ص ۷۹ و تمهید باقلانی، ص ۱۹۶ و ...). و پس از این همه، این سؤال، که یکی از نویسنده‌گان خارجی، به‌بارنی که نقل می‌شود، ادا کرده است، همواره در متن لحظه‌ها، تکرار می‌شود: «آها مشروع و قانونی و منطقی بود که جانشین پیامبر بدون مشورت با دخترش فاطمه، و عموزاده و دامادش علی، که شجاعت بی‌همتای او چنان پیروزی‌های درخشانی نصیب اسلام کرده بود، و با همویش عباس و دو نژاد عزیزترین و فلاکارترین یارانش، زیر و طلحه، انتخاب شود؟»

۴ — خلیفه دوم کلمه‌ای که رفع اختلاف کند نگفت، بلکه در حال بیماری پیامبر کلمه‌ای دیگر گفت، که جزء مسلمات تاریخ اسلام است (— «صحیح بخاری» — جزء چهارم، باب قول المریض: «قوموا عنی» و شرح آن: «ارشاد الساری» از قسطلانی، و «المراجعات» و «النصر والاجتهاد» — چاپ چهارم، ص ۱۵۵ به‌بعد، تألیف علامه سید عبدالحمین شرف‌الدین)

اکنون بجاست که سخن نویسنده و مورخ معروف مصری، احمد امین، را از کتاب «يوم الاسلام» او — که پس از «فجر الاسلام» و «ضحی الاسلام» نوشته و نسبت

۱ — اصول جریان سقیفه و جنجالها و هیفتادهای گوناگونی که در آن عرف شده است، و دامی که در همین همان بلوی از علی «ی» نداشت قابل مطالعه و قبل است. (— کتاب «تاریخ مغربی» ج ۲، ص ۱۰۳ و «السنه» تألیف فیخ محمد رضا مغنر، و جلد هشتم «الدین» صفحات ۸۶ تا ۸۷، از چاپ بیرون، و «مداخن بن ساء» صفحات ۳۲ تا ۳۵، چاپ قاهره).

به پارتای از حقایق که در آن دو کتاب وارونه نشان داده، اینک جانب انصاف گرفته است - نقل کیم: «صحابه پیغمبر، راجع به خلیفه و جانشین پیغمبر اختلاف نظر پیدا کردند. در اثر بی لیاقتی آنان بود که پیش از دفن رسول خدا، بر سر جانشینی او با هم بمخالفت برخاستند. تنها علی بن ابیطالب بود که بی لیاقتی از خود نشان نداد و در حالی که وی مشغول غسل و کفن و دفن پیغمبر بود، بزرگان صحابه درباره خلافت و جانشینی او دسیسه‌چینی می کردند و جسد پیغمبر را رها کرده، هیچ کدام جز علی و خانواده‌اش، بر سر جنازه وی حاضر نبودند. و هیچ گونه احترامی برای او - که آنان را از تاریکیهای جهل به نور علم هدایت کرده بود - قائل نشدند و منتظر دفن او نیز نشدند. و هنوز جنازه‌اش بمخاک سپرده نشده بود که برای دست یافتن به میراث او بهسر و مغز هم می کوفتند.» (← ترجمه اعیان الشبهه - چاپ تهران - ۱۳۴۵ - ص ۲۶۲ و بعد، نیز کتاب بوم الاسلام احمد امین)

۴۴ [۴۰]. این نبرد در تاریخ فتوح. به «بوم الجسر» و «لس الطائف» شهرت دارد. (← فتوح البلدان).

۴۵ [۴۲]. بیا: «ابو العباس». در انتساب این قصیده به ابوالعباس مروزی و سروده شدن آن در قرن دوم و سوم، تردید شده است. (← تاریخ ادبیات در ایران ج ۱، ۱۷۸/ چاپ تهران، ۱۳۳۸).

۴۶ [۴۵]. نامی بود که در ایران اسلامی به زرتشتیان داده شد. (← مزدیسنا/ ۳۹۵).

۴۷ [۴۶]. جایی بوده در ناحیه لرجان (ارگان) فارسی (← بالوت).

۴۸ و ۴۹ [۴۷]. بیشتر اشاره کردیم که در نتیجه کیفیت تصرفات عثمان و همال او در یتا مال و سپس دیگتر خلفای اموی و عباسی، چنین انحرافی در جامعه اسلام روی داد، اما خلافت بنجالة حضرت علی و نظام حقوقی و اقتصادی امامان شیعه، کاملاً از این نظام متمایز است و با آن مابین.

۵۰ [۴۷]. چنانکه یاد آور شدیم و چنانکه مؤلف محترم خود تصریح می کند اساس مندرجات کتاب خدا و سنت پیامبر و افعیات اسلام ضد رفتار خلفای اموی و عباسی است.

اساس اسلام مساوات و عدالت و رعایت حقوق و انسانیت است.^۱ یکی از جملاتی که بارها پیامبر (ص) در مورد علی (ع) و شایستگی او برای خلافت گفته است همین است که: «اقسمکم بالسویة...» یعنی: «علی از همه شما مساوات جو تر است». اما پس از در گفتن پیامبر و انحراف مسیر خلافت واقعی اسلام، شکل جامعه اسلامی دیگرگون گشت، و جوهر احکام اسلامی به فراموشی گرفته شد. اشخاصی مانند عبدالرحمن بن عوف و معاویه بن ابی سفیان و مغیره بن شعبه - که مؤلف در پانوش نام می برد - و حکم و مروان حکم و... به تعییر خود مؤلف از مقام خویش برای تصاحب اراضی و ثروت اندوزی استفاده کردند» (- توضیح ۳۲). خلیفه سوم شخصی مانند حکم - عمومی خویش - را (که دشمن اسلام بود و به دستور پیامبر از جامعه اسلام طرد شده بود - الفدییر، ج ۸/ ۲۲۲) همه کاره دستگاه خلافت کرد. مروان بن حکم پسر عمومی خود را نیز - که نصیبی از دین نداشت - بر فاضلان و پرهیزگاران صاحب مقام داشت و بر آنان مطلق ساخت. و بدین وسیله آل امیه و آل مروان را بر ناموس اسلام چیره کرد.

این بود که ابودرغفاری - تربیت یافته واقعی اسلام - در راه مبارزه با این اشرافیت و اجحاف و تعدی و حق کشی و فجور، بارها با عثمان و معاویه در افتاد و تبعید شد و سرانجام در یابانی خشک و حال تبیل شد گفت. عمار با مروان بن معدود و برخی دیگر از یزرگان صحابه نیز بارها با این رژیم مخالفت کردند و دستورات پیامبر را به یاد می آوردند (- الفدییر، ج ۸/ ۲۸۸-۳۸۶، و ج ۱۹/ ۳-۶۰ و ص ۱۲۵ و بعد، و ج ۱۱/ ۱۶-۱۰۲) و همینها بودند که علی - مرزبان واقعی امالتهای اسلام - در روز دوم خلافت خود - چنانکه گفته شد - با سخنرانی، این مالکین را لفر کرد و همه این اموال را عمومی اعلام کرد. (- نهج البلاغه، ج ۱/ ۴۶، شرح ابن ابی الحدید، ج ۱/ ۹۰، از چاپ دارالکتب - نیز برای دیدن اسناد و مأخذ فراوان و موثق این بحث - جلد نهم «الفدییر». در ج ۸، ص ۲۸۶ نیز، آماری از بخشها و اقطاع عثمان ارائه شده است).

توضیح: باید بدانیم که دگرگیری عمل اسلام با ایران نیز بر سر همین کوییدن اشرافیت و برچیدن نظام طبقاتی و رفع اجحاف و آزاد کردن خلق بود، و دست مردم را باز کردن برای تحصیل دانش و به دست آوردن دیگر

۱ - حتی خود مؤلف تصریح می کند که مسئله موالی نیز برخلاف سفارشهای پیامبر بود، «این [وضع وجود موالی و موالی قرار دادن مسلمانان غیر عرب] خلاف اصلی بود که محمد درباره برابری مسلمانان صرف نظر از اصل و نیاکان اعلام کرده بود» (من، ص ۴۵).

حقوق حقه خویش و خلاصه نجات بخشی. در اینجا خوب است سخن گوهای استاد فقید مرحوم ملک الشعرای بهار را بخوانیم. وی می گوید: «اسلام در آن روز، در ایران آریستو کرات - که طبقه بندی مردمش بکلی میان توده جماعت، فواصل بزرگی ایجاد کرده، و مردم را بین آزاد و بنده شریف و وضع، منقسم ساخته بود - باطبع طبقات اول و دوم ایران (طبقه ارنشاران - طبقه آلدبانان)، یعنی... و نظامیان و روحانیون، منایرت کلی داشت.

«دین نازم، مردم فرومایه طبقه کشاورزان و پیشوران و بندگان را، با اعیان و اشراف که خود را جنس شریف و ایرانی اصل می شمردند، مساوی و برابر قرار داده بود. و این معنی قابل تحمل نبود. «ظهور دین اسلام در آن نوقات، کمتر از ظهور احزاب اجتماعیون و اشتراکبون امروز نوی ذهن نمی زد. و این انقلاب، به همین سبب مورد مقاومت اشراف و شاهزادگان و سواران قرار گرفت. ولی طبقات سوم و چهارم - که دهقانان در مرتبه اول آنها قرار داشتند - مقاومت شدیدی از خود نشان ندادند... آزادی و شیوع علم در میان طبقات پست - که حق درس خواندن نداشتند - شوق و شوری عظیم در مردم ایران ایجاد نمود. و این شوق و شور بود که طمای بزرگ در هر علم، از میان طبقات مردم ایران، در ظرف دو قرن پیدا شدند و ادبیات دانه داری، که بدون تردید، در نتیجه آزادی، با ادبیات قبل از اسلام زمین تا آسمان تفاوت داشت، به وجود آمد.»

(- روزنامه نو بهار، سال ۳۳، شماره ۳۷، دوشنبه ۲۱ شهریور ۱۳۲۲ ه. ش، ص ۲۱ و ۲۲ از مقالات ادبیات ایران. نیز - «بهار و ادب پارسی»، ج ۱ / ۲۸۲-۲۸۳).

ضمناً یاد می کنیم که این تعمیر مؤلف محترم: «در سالهای حکومت خلفای چهارگانه، جریان تکوین جامعه طبقاتی...» (متن ص ۲۶ و ۲۷) و این تعمیر وی: «گروهی را که طبیعت اجتماعی کمابیش روشن، و برنامه سیاسی مشخصی داشته و در زمان چهار خطبه نخستین مکنون گشته...» (متن ص ۲۸، پانویس ۱)، و امثال این تعمیرها، از نظر واقعیت تاریخی، متضمن مسامحه ای شدید است. زیرا طبیعت اجتماعی مسلمین در زمان چهار خطبه یکسان نبوده است، و در نتیجه تعلیمات و رهبریهای مختلف نیز

می‌یافت است، به‌ویژه در زمان حکومت علی (ع) که در این زمان، شکل جامعه اسلامی، با دوره حکومت خلفای پیشین به‌خصوص عثمان، از نظر مساوات و عدالت اجتماعی، کملاً متمایز بوده است. بنابراین نمی‌توان گروهی اجتماعی را در نظر گرفت که در زمان هر چهار خلیفه، دارای طبیعت اجتماعی ویژه و روشی مشخص باشد.

۵۱

[۲۸]. درباره این خلیفه، و اینکه چگونه بود، و اصحاب پیامبر - از جمله انصار، امویین - درباره او چه نظری داشتند (- نظر ۸۰ تن از بزرگان اصحاب و مهاجرین و انصار، درباره او «الفدیر» ج ۶۹/۹ - ۱۶۷) و اینکه او چنان صالحان و مصلحان صحابه و بزرگان صدر اسلام را، که در برابر تصرفات ناسمروعه و ذیبت المال و محروم کردن تودمها می‌آشتند، یزدین شکنجه و آزار و تبعید می‌کرد (مانند کسانی چون ابوذر غفاری، عباده بن مسعود، عمار بن یاسر، مالک اشتر نخعی، زید بن صوحان حبشی، صمصمه بن صوحان حبشی، جناب بن ذهیر از دی، شریح بن اوفای حبشی، کعب بن عله نهلی، علی بن حاتم طائی، یزید بن قیس لرحی، کلیل بن زیاد نخعی، عامر بن عبد قیس نمیمی، حارث بن عباده همدانی، و ...) و نمودار اقطاع و بخشهای ناحق او، رجوع شود به جلد هشتم و نهم «الفدیر» که در آن کتاب، بر پایه متون و مآخذ موثق خود اهل سنت، هر بحثی طرح و تحلیل شده است. و در مقام استاد بهمانند همسرارد این کتاب عظیم (که تاکنون ۱۱ جلد آن منتشر شده است) کلمه‌ای از شیعه نیاروده است. کایی که حاصل کوششهای شبانروزی مردی یز رگه‌است. در طول چهل سال، در چند هزار مآخذ، در کشورها و شهرها و کتابخانه‌ها، با بنیه‌ای قوی و عزمی چونان لاله‌ای بلند، مردی که به گفته نافدن بزرگ: «خود به تنهایی چونان امی بود».

۵۴ و ۵۳ و ۵۲ [۲۸]. گروه هواخواهان امام محمد (امام علی بن ابی طالب)، همی شیعه، در زمان عثمان نکوین نیافت. شیعه بر اساس نصوص و دستورات قاطع و مکرری که از پیامبر رسیده بود (و حتی از آیات و قرآن - توضیح ۱۵۲) و در آنها علی: امام، مولی، وصی، ولی، خلیفه و جانشین محمد معرفی شده بود، علی را جانشین پیامبر دانست. بر اساس اصلی دینی.

این احادیث و نصوص، روزی که پیامبر اکرم، دعوت خویش را در میان عشیره خود علنی کرد («حدیث بلاء النعمه» - «الفدیر» ج ۲۷۸/۲ نیز توضیح ۶۱ می‌آغازد، و به امثال «حدیث منزله» و «حدیث ثقلین» - مجلدات «هبات الانوار و واقعه غدیر خم» (۷۰ روز بهر گنگ پیامبر - بنابر توالیف شیعه و ۸۲ روز - بنابر

تواریخ شی) می‌رسد و به وقایعی همانند تجهیز سپاه اسامه و حدیث قلم و دوات خواستن پیامبر، در مرض موت خود (— صحیح بخاری و صحیح مسلم در همین باب) ختم می‌شود.

حتی باید دانست که نام «شیعه» را طبق ما أخذ وثیق (— القدير، ج ۲/ ۵۷-۵۸) پیامبر در ضمن حدیث «انت باعلی و شيعتك» (در شأن نزول آیه ۷ از سوره ۹۸)، بر آنان نهاد.

این است سخنی کوتاه درباره آغاز تشیع بر اساس وثیقترین منابع تاریخ اسلام از خود اهل سنت (— «الثانی» سید مرتضی، «احقاق الحق» قاضی، مجلدات یازده گانه «القدير»، مجلدات «حقیقات الانوار»، کتابهای «المراجعات» و «الامامة الکبری» و «اصل الشيعة و اصولها» و جلد اول «اعیان الشیعه») نیز — توضیح ۲۱.

۵۵. [۲۸]. در این باره که چند تن از صحابه به طر فداي از حق خلافت علی برخاستند، سخن استاد عبد الفتاح عبد المصود مصری، به حقیقت تاریخی نزدیکتر است. (— کتاب «الامام علی» تألیف وی، ص ۲۲۵ — از چاپ اول، ص ۲۱۲ — از چاپ سوم و «حاضرین فراز تاریخ» ص ۱۸۰ و بعد از چاپ پنجم).

۵۶. [۲۸]. اگر مقصود از «حزب سیاسی» این است که شیعه صرفاً جنبه سیاسی داشته است درست نیست. در پیش گفتیم که شیعه بر اساسی دینی، یعنی اطاعت کامل از قول و نص پیامبر پی علی را گرفت. و اگر مقصود همانا است که خود مؤلف (چند سطر بعد) از ولها وزن نقل می‌کند، یعنی «حزب دینی و سیاسی مخالف» درست است، زیرا شیعه مخالف خلافتی بود که صحنه نبوی و دینی نداشت و هم تعالیم روشن و اصل اسلام در آن عملی نمی‌شد. — مخصوصاً در مسائل مساوات اجتماعی و حقوق خلقها. — چنانکه دانشمند مصری، استاد احمد عباس صالح، که خود از اهل تشیع است، در مقاله‌ای که در روزنامه «الجمهورية» نگاشته است، بدین حقیقت تصریح می‌کند.

دانشمند نامبرده می‌گوید: «اختلاف میان علی و دشمنانش... در اصول اساسی اسلام مخصوصاً اصلاحات اجتماعی بود». (— ترجمه جلد اول اعیان الشیعه، ص ۲۳۰)

و اگر مقصود این است که شیعه اصولاً دارای شکل مرامی و نریث مکی بود نیز درست است، زیرا شیعه در گذشته چنین بوده است. اگر چه امروز بسیاری از تعالیم شیعی، چنانکه دیده است، به مردم آموخته نمی‌شود. اگر چنان آموخته می‌شد،

مردم می‌توانستند به آن شکل وقوام و حماسه بازگردند.

۵۷. [۲۹]. اصل موردی بودن خلافت (که مقامی است الهی و دور از دسترسی انتخاب مردم، و برای تربیت کامل و تضمین سعادت فردی و اجتماعی انسان است و رهبری مطلق اجتماعات بشری بر پایه احکام خدا) خود براساس دینی مبتی است. و بر اساس همین مبنا، شیعه پس از فوت پیامبر و حمل شدن بهوصایای او، راه دینی خود را مشخص کرد و کوشید تا ازخواستهای پیامبر اکرم تجاوز نکند و به آنها معتقد و عامل باشد. (بهماخذ این بحث، درپیش اشاره کردیم.)

۵۸. [۲۹]. درباره‌ی القه غدير، تعبیر «گفته شده» درست نیست، بلکه ازسلمترین و پرسندترین وقایع تاریخ اسلام است. امام غزالی می‌گوید: «غدير، بهاجماع ثابت است» (— القدير، ج ۱/ ۲۹۶) و دانشمند سنی، ضیاءالدین مقلی، در کتاب «الابحاث الملهدة» می‌گوید: «اگر حدیث غدير، مسلم باشد، در دین اسلام، هیچ امری مسلم نیست». دیگر دانشمندان موثق اهل سنت نیز بهمواره، درباره‌ی صحت و طاعت آن سخن گفته‌اند. («القدير» ج ۱: «الكلمات حول سند الحديث») و از جمله دانشمندان محقق معروف اهل سنت، استاد عبده علالی، در سخنرانی خود در رادیو لبنان، (به تاریخ ۱۸ ذیحجه ۱۳۸۵ هـ. ق) چنین گفت: «ان عبده لدير جزء من الاسلام، فمن انكره، فقد انكر الاسلام بالغات» — یعنی: عبده لدير جزء اسلام است، هر کس منکر آن شود منکر خود اسلام شده است. (الشیعة والتشیع/ ۲۸۸) نیز — توضیح ۴۱

۵۹. [۲۹]. انتخابی بودن خلیفه خارجیت نداشته است — توضیح ۱۵۷ و ۱۵۸

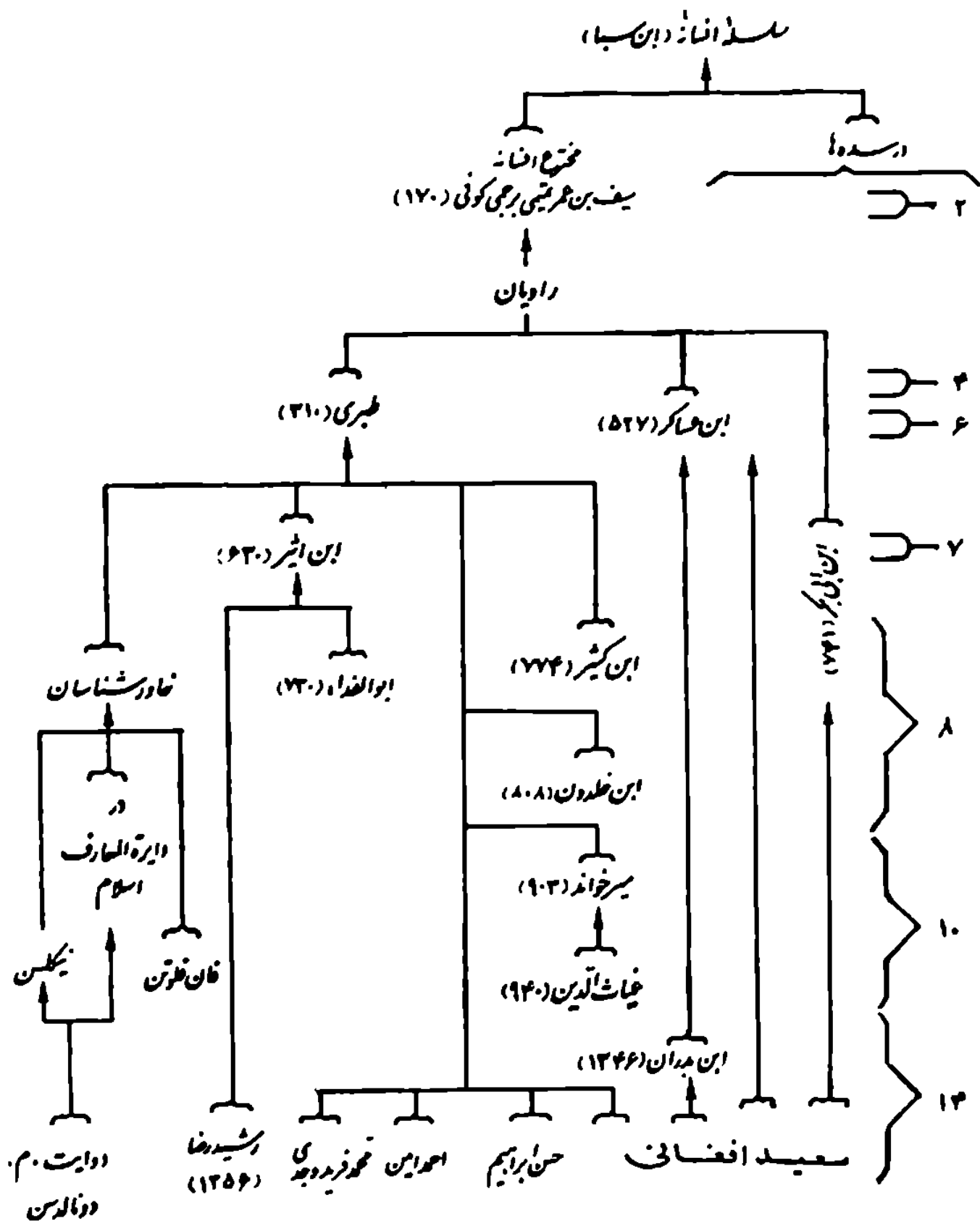
۶۰. [۲۹]. این نظر مؤلف نیز متأسفانه نادرست است، بجز اینکه باسخن گفته‌ی وی تناقض دارد، زیرا در صفحه‌ی پیش گفت: «در آغاز، بهمنگام انتخاب خلیفه، فقط سه تن بهطرفداری ازحق خلافت علی برخاستند». بنابراین سالها پیش از عبده بن عباس، شیعه بوده است و حق خلافت علی «ع» طرفداران و هواداران داشته است.

ثانیاً — مسئله عبده بن عباس (و به تعبیر علمای ابن السواء) از نظر عقل و نقل مردود است؛ اما عقلاً، زیرا چنانکه برخی از محققان گفته‌اند نمی‌توان قبول کرد که در دوران امپراتوری وسیع اسلام، تنی یهودی از یمن سرازیر شود و به مرکز اسلام و سایر شهرهای بزرگ اسلامی بآیند، و به تبلیغ پردازد و پذیرفته شود، تا بدانجا که چنان

شودنی یا فرزند که برای نخستین بار به منطقه کشی منجر گردد!

اما نقلاً، زیرا بنا بر تحقیقات اخیر، عبدالله بن سبا انسانی افسانه‌ای و مجعول است که هیچ‌گاه وجود خارجی نداشته است. این شخص را ابتدا در نیمه دوم قرن دوم (یعنی حدود ۱۵۰ سال پس از جریان خلافت) راوی و نویسنده‌ای وضاع (دروغگو و دروغ‌نویس) به نام سبف بن عمر (— تهذیب‌التهذیب ابن حجر، ج ۴/ ۲۹۶، و القدير، ج ۵/ ۲۳۳) وجود روایی داد و پرداخت و آراء و عقایدی به وی منسوب کرد. دکتر طه حسین، در کتاب «علی و بنوه — ص ۱۳۲» می‌گوید: «گمان قوی این است که ابن سبا شخصی است که دشمنان شیعه، تنها برای شیعه نه خوارج، او را تراشیده و نگاه داشته‌اند تا گاه و بیگاه بر آنان بتازند...» (—، ترجمه جلد اول اعیان‌الشیعه، ۳۲۲/ ۳۲۵)

آری مورخان بعدی — چنانکه طه حسین نیز (در همانجا) اشاره می‌کند — بدون دقت در «طبقه» و «اسناد» سبف بن عمر مطالب او را نقل کرده‌اند. حتی جغرافی — نویسانی چون بالقوت، در «معجم البلدان» و مورخان چون طبری، در ذکر اماکی چند، دچار اشتباهاتی شده‌اند ناشی از جعل و خط سبف، و اماکی را ذکر کرده‌اند که جز در قصص‌های سبف، وجود نداشته است، و در سایر مآخذ جغرافیایی (چون مختصر — البلدان ابن فقیه، وصفه جزیره العرب ابن حاتک، و معجم بکری و...) ذکر از آنها نیامده است. از این دو مؤلفان متأخر، مانند لسترنج در کتاب «سرزمینهای خلافت — شرقی»، *G. Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate* و هم‌ردفا کماله در کتاب «جغرافیه جزیره العرب» بر معجم بالقوت اعتماد نکرده‌اند و آن اماکن را در کتب خویش نیاورده‌اند. (— عبدالله بن سبا / ۱۹۰ — ۱۹۳). اکنون اسناد محقق، مرتضی‌العسکری، در کتاب پیراج خود: «عبدالله بن سبا — المخلع» (چاپ قاهره) افسانه‌ای بودن ابن سبا و جعل و کتب سبف بن عمر را روشن کرده‌است. بطروشکی و برخی دیگر، از این با نام می‌برند و آراء و حوادثی به او نسبت می‌دهند که بر اساس تحقیقات موجود درست نیست. برای پی بردن به نقل منقطع و اسناد منحصر به سبف مورخان چون طبری و ابن عساکر و ابن اثیر و... و مشرقانی چون نویسندگان دائره المعارف اسلامیه، و فسان فلونن، و نیکلسن، و دونالدسن، و نویسندگان دیگری چون احمد امین، و رشید رضا، و فرید وجدی و...، در مورد ابن سبا، به جدولی زیر که از کتاب عبدالله بن سبا المخلع (ص ۲۵) نقل می‌شود توجه کنید. و با دقت بنگرید که همه این مورخان و نویسندگان، سخنان در مورد ابن سبا به سبف بن عمر می‌رساند. و او به تفریع متخصصان علم رجال و راوی‌های شایان لعل



ست، دروغنویس بوده است و ازا پنجاست که استاد احمد عباس صالح، مدیر مجله مصری «الکاتب» (شماره مارس ۱۹۶۵، ص ۵۶) می گوید: «عبداله بن سبا، بدون شك، مردی افسانه ای است نه واقعی؛ پس بطور ممکن است منشأ اینهمه حوادث باشد؟ عبداله بن سبا را متأخران وضع کرده اند، و در مراجع قدیم، دلیل بر وجود او نیست. علاوه بر این، احتمال دادن وجود چنین شخصی، فکری سخیف است» (— امامه علی / ۶۲).

پس هر چند اسلام شناسان یا دیگران بر وجود ابن سبا مبتنی کرده اند، بی پایه است.

۶۱ [۵۰]. درباره این بشارت در حق هر ده تن و صحت و سقم حدیث آن — «الفدیر» (ج ۱۰ / ۱۱۸ و بعد).

۶۲ [۵۰]. علی از این صفات، یعنی صفات ضروری يك رجل دولتی و سیاستمدار عادی (یعنی فریکارانی مانند معاویه و همانندانش در هر روزگار که هیچ چیز ندارند جز سیاست و...) عاری بود. اما نظام اهلاى طوی و سیاست انسانی و پاکبایه اش — که از سراسر «نهج البلاغه» و «تاریخ زندگی او» نمودار است و نشان دهنده عمل دقیق بمعنای اسلام — حنکتر ازترین روش و سیاست است. پس از اینکه، ضمن تجرب چندین سده اسلامی، و چگونگی خلافتها و پایمال شدن ملل اسلام در زیر بار ظلم داخلی و خارجی، روشن شده است که کار زدن علی «ع» از خلافت بلاصل پیامبر «ص»، در واقع بزرگترین صدمه به اسلام و انسانیت و تاریخ بوده است، و در حقیقت در حکم کار زدن خود اسلام بوده است، برخی از اهل سنت، برای اینکه عذری بپراشند گفتند علی، سیاسی نبوده (غافل از اینکه این شبهه پراکبهای خسام هیچ چیز را جبران نمی کند). دیگران نیز این سخن را از آنان گرفته گاه تکرار می کنند، و بدون تحقیق آن را باز می گویند. در صورتی که دلیلی بر این موضوع وجود ندارد. بلکه همه چیز، عکس آن را ثابت می کند. آنها اینکه علی «ع»، معاویه را عزل کرد، خلافت سیاست بود مگر یکی از علل قتل عثمان همین نبود که عمال و کارگزاران او فاسد بودند، و مگر معاویه در رأس این فاسدان و دین نباهان قرار نداشت؟ آنها علی می توانست بدون عزل ایشان، بر حکومتی تسلط یابد که عناصر شورش، آن را شکل داده بودند؟ صرف نظر از اینکه در منطق قرآنی و سیاست محمدی علی هیچ گونه جایی برای درنگ و مجامله، و به تعیر خودش: «پیروزی از راه ستم» وجود نداشت. پس سیاستمدار راستین کسی است که بدون ذطای انحراف از مجموعه مرام و تکلیف خویش، با کمال تسلط، حکومت کند، نه با هر نیرنگ و

دروغ. و علی همان گونه تا آخر (با آنهمه کارشکنی و نفاق آموزی و جنگهای برزبان داخلی که به وجود آوردند) حکومت کرد. و خلافت پر صلابت او، با شهادتش پایان یافت، نه با پیروزی رقبایش. و شهادتش نیز مربوط بود، به انتقامجویی ماطقه‌ای خام.

از این گونه شبهه افکیها، گاه گاه، بمنظورهایی، با نداشتن اطلاعات کافی دیده می شود. چنانکه در این دوره اخیر، برخی از نویسندگان - از جمله یکی از مبعوثان استعمار، که به گونه‌ای مرموز، همراه نوعی بلادت اقلیمی دور از فهم تشیع، به دست کردن عنصر جامعه واداشته شده بود - گفتند، تشیع منشأ اسلامی و عربی ندارد، بلکه زائیده ایرانیان و فسون بعلی است. سپس مغنویت نیرومند تحقیق و راستینی حقیقت، بطلان این سخن را بر ملا کرد. تا جایی که هم اکنون می نگریم که مؤلف این کتابی گوید: «برخی از محققان قرن نوزدهم میلادی می گفتند، گویا مذهب شیعه را ایرانیان به وجود آوردند، و تشیع تعبیر گونه‌ای بود از اسلام در نظر ایرانیان. و واکنش روح ایرانی در برابر عرب بود. کارا دور، دوزی و میو لر نیز چنین نظری داشته‌اند. این عقیده از يك اندیشه بظاهر علمی، ولی کاذب، ناشی شده است؛ داهر براینکه معتقدات و ایدئولوژیهای بشری طبعیت نژادی ندارند... از لحاظ تاریخی نیز، فرضیه منشأ ایرانی داشتن تشیع نادرست است. و اکنون می توان این نظر را کاملاً رد شده شمرد. و لهاوزن خاطر نشان می کند که نخستین شیعیان، از موالی (ایرانی) نبوده بلکه عرب بودند.» (متن، ص ۵۱).

و شیخ سلیم بشری، رئیس اسبق جامع‌الازهر، و مفتی بزرگ مصر نیز، به عالم بزرگ و مصلح اجتماعی شیعه، سید عبدالحمین شرف‌اندیس، نوشت: «شهادت می‌دهم که مذهب شما، از طریق علی (ع) و فاطمه (ع) متصل است به پیامبر، و همان دین محمدی است. و حتی مذهب شما، از مذاهب ماتبتر و کاملتر است، زیرا ما چهار مذهب داریم که هر يك را يك امام آموخته است. ولی شما دارای مذهبی هستید که چندین امام، آن را آموخته و تفسیر کرده و مرکزیت داده‌اند.» (المراجعات). نیز می‌دانیم که قرن‌ها قبل از حکومت صفویه، حکومت‌های شیعی بسیاری وجود داشته‌است، مانند حکومت دهلیمان و حمدانیان شام، که یکی از فلاسفه شیعه (ابونصر فارابی) در زمان حکومت آنان فلسفه خویش را بنیاد نهاد.

[۵۵]. شیعه، علی را از پیامبر بزرگتر نمی‌داند، بلکه علی را تربیت یافته و یاور پیامبر و کاملترین مؤمن بعد او و جانشین بلا فصل پیامبر می‌شناسد. از نظر مقام ولایت

نیز، ولایت را اول از آن خدا پس از آن پیامبر و بعد از آن امام می‌داند، بر اساس آیه ۵۵ از سوره ۵ (المائدة): «وَمَا وَلِيكُمْ آفَاقُ وَرَسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْكَوْنِ بَعْنِي هَمانا ولی (سرپرست) شما خداست و پیامبر او و آن کسان که گرویدند، همانان که نماز را به پای می‌دارند و زکات می‌دهند حالی که در "رکوع" اند، که بنا بر نقل ۶۶ نفر از مفسران و فقیهان اهل سنت، شأن نزول آیه علی (ع) است و آیه درباره اوست. (— الفدیر، ج ۳/ ۱۵۶ - ۱۶۷).

۶۴

[۵۱]. عبارت مؤلف محترم در اینجا مجمل است و مقصودش از کلمه «تردید» معلوم نیست. تردیدی، به معنای معروف آن، از ناحیه امامی مصمم چون علی اظهار نشد. بلکه چون عثمان جامعه اسلام را ضایع کرده بود، و با ائتلاف یثا المال نزدیکی خود را بحال اندوژی واداشته بود، و جوانان بی‌فقه و بی‌ایمان بنی امیه را بر مردم اسلام و نوامیس خلق، مسلط کرده و سنن اسلام را از میان برداشته بود (به تصریح و تأکید عائشه ام المؤمنین و جمع بسیاری از بزرگان صحابه — جلد نهم «الفدیر»، نیز «مرآة الاسلام» دکتر طه حسین و «دائرة المعارف» فرید وجدی، ذیل کلمه «علی») چون چنین بود، علی در قبول یشهاد خلافت — پس از ۲۵ سال انحراف جامعه از مسیر اصلی اسلام — شتاب نکرد تا مردم خلافت او را کاملاً بدست بشناسند، تا اگر خواست حقوق ضایع شده خلق و سنن بر باد رفته اسلام را بازگرداند، و اموال و اراضی نامشروع را مصادره کند، همگان فرمان برند و برای مخالفت و قه انگیزی عذریشان نباشد. لیکن با استقرار چندین سالگی که معاویه — در زمان دو خلیفه سابق و به برکت آزادی دادنهای عثمان به او — یافته بود و هم چند تن دیگر، اینان همه توانستند در کار حکومت امام کوشکیهای بسیار کنند و امام را از عملی کردن کلبت اهداف خود باز دارند. و به گفته مورخان: «علی، تصمیم گرفت سنت پیامبر را احیا کند، ولی دشمنانش فرصت این کار را هم برای او باقی نگذاشتند».

۶۵

[۵۲]. این گونه قضاوت درباره مآخذ تاریخ آن دوره صحیح نیست، زیرا اولاً تألیفاتی از دوره پیش از عباسیان وجود دارد، ثانیاً آنچه مورخان در این باره نوشته‌اند، در صورتی که اسنادشان از نظر فنی معتبر باشد قابل قبول است نه نهایت باید با تخصص کامل، اسناد را مورد رسیدگی قرار داد، نظیر کاری که برخی از محققان اخیر شیعه (مانند علامه میرحامد حسین نیشابوری هندی در کتب و عبات

الانوار» و علامه سید شرف‌الدین عاملی در کتاب «المراجعات» و کتاب «ابهریرة» و علامه امینی در مجلدات «القدیر» و استاد مرتضی‌المسکری در کتابهای «علاقه» — اینها — «المخل» و «احادیث عائشة المؤمنین» و «خمسون و مائة صحابی مختلف» و چند تن دیگر از محققان) کرده‌اند.

مهمتر از این، مطلبی است که دست عکس نظر مؤلف را ثابت می‌کند. و آن این است که مورخان عصر عباسی و پس از آن عصر، نواحاً (بر اساس تعصب نسبت به اصل خلافت خلفا که پایهٔ هر دو خلافت است: اموی و عباسی) جانب عثمان را گرفته‌اند و پیشتر حولانی را که طعن بر او داشته است نقل نکرده‌اند. یکی از مورخان عمدة دورة عباسی، طبری معروف (محمد بن جریر) است (در گذشته به سال ۸۴۱۰) که در بحبوحهٔ حکومت عباسی زیست و تاریخ خود را نوشته است. وی در مورد قضایای عثمان بالصراحة می‌گوید: «از ذکر بسیاری از آنها ابراض کردم» (طبری، چاپ لندن، بخش ۱، ص ۲۹۸۰). البته این کاری شگفت است که مورخ، و انقیات تاریخ را نقل نکند. و این خود جایست بر تاریخ است که برخی از مورخان مکرر دچار ارتکاب آن شده‌اند — (— القدیر، ج ۲، ص ۲۸۷ و بعد، و ج ۸، ص ۳۲۶ و بعد)

مورخان و نویسندگان دیگری که قضایای تاریخی را تحریف کرده‌اند و حوادث دورة عثمان را کامل و صحیح نقل نکرده‌اند بسیارند، از قبیل: ابن اثیر، و طبری (محمد بن جریر)، و «الریاض النضره» و ابوالقلاء، و ابن حجر، و ابن خلدون، و «دیاربکری» و... و از متأخران دکتر طه حسین (در کتاب «اقتتال کیری») و صادق ابراهیم مرجون (در کتاب «عثمان بن عفان») و محمد جادالمولی بك (در کتاب «انصاف عثمان») و محمد خطری (در کتاب «محاضرات تاریخ الامم سلاویه») و... — (— القدیر، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۶۴، بحث «نظرة فی المؤلفات»).

۶۶ [۵۳]، پانویس. این موضوع از این جهت اهمیت دارد که بودن اهل‌سافه و «فراء» و مسلمانان راستین و «بدیهان» (که در کتاب پیامبر جنگیده بودند و کاملاً با روحیات اسلام و با نظر پیامبر اکرم در بارهٔ علی آشنا بودند) در میان علی حقانیت امام را می‌داند.

۶۷ [۵۴]. مؤلف می‌خواهد بدانجا قضیهٔ «الحکیم» را مطرح کند ولی متأسفانه توجه نکرده است که الحکیم نولاً امری بود تعبیلی، و ثانیاً غیر از سازش است. اصولاً امام

در هیچ مرحله‌ای تردید نشان نمی‌داد. او همه‌جا به تکلیف قاطع خویش عمل می‌کرد. در جنگ صفین هنگامی که معاویه شکست خویش را نزدیک دید، از عمرو عاص حمله‌ای خواست. عمرو موضوع «قرآن برنیزه کردن» را مطرح کرد و عملی شش‌پن‌گونه سه استفاده از قرآن مجید، از آن روز تقریباً باب شد. و دیدیم که آن نزویر در علمای از عوام لشکر امام بسیار مؤثر افتاد، بطوری که امام را به قتل تهدید کردند و ولادت تاسر داران مصمم خویش را که به جنگ ادامه می‌دادند از جنگ باز دارد. پس حکمی (دلوری) که او معین کرده بود و به فراست و لیاقتش اطمینان داشت، یعنی عبدالله بن عباس را نپذیرفتند، و ابوموسی اشعری ساده لوح و تربیت نیافته وی مرام و تباوندیش و سست‌دلی را حکم کردند (— «نهج البلاغه» خطبه تحکیم، و شروع آن، و از جمله شرح این امی الحدید، ج ۱ ص ۲۹، به بعد). نیز سابقاً همین ابوموسی، به خاطر رفتار غلطش در ولایت مصر، مورد تنیه امام قرار گرفته بود. و به گفته استاد عبدالحق عبدالمقصود مصری، بطور چنین کسی باید از طرف‌علی حکم باشد و این نبود مگر از دشمنهای اشد کندی و ... (— الامام علی ج ۱/۱۵۱) و بدین گونه، شد آنچه شد... و امام پس از اینکه حقیقت آن امر را روشن کرد و نپذیرفت، صانعگی کرد، تا نگوید بهمنور جمع بی‌اعتاست.

نهایت این است که پس از شکست تحکیم، از نظر حکومت کوفه، می‌بایست آن گروه از سپاهیان عراق که گول‌خورده بودند و برخلاف سفارشهای امام، به تحکیم — آن‌هم به حکمت ابوموسی اشعری — رضاداده بودند، فوراً به‌خود آیند، و بر نیرنگ حمله‌گران واقف شوند، و بکسر و مصمم، در رکاب علی، به دشمن حمله کنند، و دست معاویه غاصب را از پایگاه پاك حکومت قرآن ببرند و تا ابد لکه ننگ خلافت اموی را — که یکی از آثارش واقعه عاشورا بود — از دامن تاریخ اسلام، بلکه تاریخ جهان پاک‌سازند. اما به عکس، با فضالتهای دشمنان امام، از جمله اشد بن قیس کندی و گروهی دیگر از جاسوسان معاویه که به کارشکی پرداخت، خوارج راه دیگری گرفتند و واقعه نهروان را به وجود آوردند. سرانجام نه آن شد که امام گفت، و نه آن که اینان می‌خواستند.

در روزی که سپاهیان عراق به خطای خود پی بردند و دانستند که حق با امام است، توبه کردند و روی به‌طی نهادند و چهل هزار نفر تابای جان، بیعت کردند که حکومت ضلالتی و ضلوفر آنی شام را سرنگون سازند، اما این یدلری و بیعت بی‌دیر شده بود. چند روزی پس از این واقعه، امام در محراب مسجد کوفه شهید شد.

۶۸

[۵۳]. امام خود، بزرگترین طرفدار برابری و «صوت عنایت انسانی» و نیرومند ترین دشمن اشراف اموی - بلکه مطلق اشرافیت - بود. مگر علی نبود که در روز آغاز خلافت خویش، همه اموال و زمینهای را که عثمان بخشیده بود، معادله کرد؟ مگر علی نبود که همه اعمال عثمان را عزل کرد؟ مگر همین علی نبود که در آغاز کار - با آنکه هنوز استقرار کامل نیافته بود - معاویه را عزل کرد، به حکم اینکه عصری اموی است و نامتمد و اشرافخش و پهلوس و ضد مردم و حقوق مردم. اما غرضورزان با خشک اندیشان نهروان، تاب تدبیر نیاوردند، و به اطفال دشمن معروف خاندان علی، اشدت بین قیس کشی، از جنگ تن رها کردند، و تاریخ اسلام را بدست بنی امیه دادند، تا مسموم شدن امام حسن و واقعه عاشورا، و واقعه حره، و تخریب کعبه و قتل زید بن علی بن الحسین و یحیی بن زید و کشتن صدحان دیگر از احرار شیعه، و قرآن به تیر بستن و ست به مهر ابر رفتن را در پی آورد؟ او - نه بدست مفاکاز و شهوت نشینان دیگری چون بنی عباس افتد؟

ابن ابی الحدید درباره امام نقل می کند که: «علی، ع، شریفی را بر غیر شریف، و هری را بر عجم برتری نمی نهاد. با امیران و سران قبائل سازش نمی کرد - چنانکه ملوک می کنند. و از احدی استعالت نمی نمود. و معاویه بدست برخلاف این عمل می کرد.» (شرح نهج البلاغه، ج ۲/ ۱۹۷) نیز می گوید. «... کوفه هفت بخش داشت. به هنگام تقسیم مال، علی می گفت: رؤسای بخشها کجا بایستند؟ پس آنان می آمدند و جواهرهای اموال و امتعه را، به این سو و آن سو، می نهادند، تا هفت قسمت مساوی می شد. روزی، در ضمن تقسیم، فرصی نان زیاد آمد. علی فرمود: هفت تکه کبک و برهز قسمتی بک تکه از آن نان بپایان (شرح نهج البلاغه ج ۲/ ۱۹۹-۲۰۰). این بود واقعیت زندگی امام، و مساواتگرایی فوق تصور او. دیگر هر چه گفته شود - در باره خوارج و دیگران - نوجه است باینانه...» - «الامام علی صوت العنایة الانسانیة»، «الامام علی نبراس و متراس» و - توضیح ۶۷)

۶۸ و ۷۵ [۵۴]. ابن سخنان - بر اساس متون تاریخ - با واقعیت نمی خواند. اینک به طور کلیلا موجز بدانها اشاره می شود:

امام دوم، حضرت ابرو محمد حسن بن علی بن ابیطالب، علیه السلام (۳-۵۵۰)^۱

۱- درباره امام حسن مجتبی و اخلاق از تاریخ عملی زندگی و حکمت سیاسی وی، از جمله به این کتابها رجوع شود:
 ۱. ملح الحسن - فیخراشی آل عباسین ۲. جهاد الحسن - باقر مرید القری ۳. الدرر، ج ۱۰ - علامه امینی ۴.
 الامام ابی الطالب المجتبی - مهنازال مومنی مفر ۵. جهاد الحسن - فیسی عاملی ۶. الحسن بن علی، مدینه و
 مکه - کامل سلیمان ۷. کلمة الامام الحسن - محمد حسن شهرازی

خود از بزرگترین شخصیت‌های تاریخ اسلام است، و سازندهٔ زمینه‌ی حماسه‌اشورا. اما معاویه، غاصبی بود خائن به اسلام و انسانیت (این نظر بزرگان اسلام است دربارهٔ او. در جلد دهم «الفدیر» ص ۱۴۸-۱۷۷، هشاد قسمت دربارهٔ وی نقل شده است. تحت عنوان «کلمات تعرف معاویه». و این بجز سخنان پیامبر است دربارهٔ او و معریش، که در همان جلد، تحت این عنوان «ما جاء عن النبی، ص، فی معاویه» آمده است.) که همواره علی «ع» را از اصلاحات بازداشته بود. و از استانداری شام سر بر آورده، در صدد غصب خلافت بر آمد. و بنادهای کلاب طلب خون عثمان، و پیرامن عثمان بر چوب کردن. که تا هم اکنون مثل شده است. در برابر حکومت اصلاحی علی، قد علم کرد. و در باطن - چنانکه تاریخ زندگیش، از جمله به خلافت نشاندن پسرش یزید و بهزور یعت گرفتن برای او گرام است (الفدیر، ج ۱۰، و ماخذ آن) حدیثی این فرصت بود که بابت دست آوردن قدرت، اسلام را محو کند و دورهٔ بت پرستی و جاهلیت را بازگرداند (چنانکه محققان - که با تاریخ تحلیلی آشنایند - بر این عقیده‌اند)، زیرا او و پدرش (ابوسفیان) پس از سالها مبارزه با اسلام، سرانجام از سرترس، مسلمان شدند (و در باطن بت پرست بودند - نشاء الفکر الفلسفی فی الاسلام - سامی نشار مصری، ج ۲ / ذ) و همواره در صدد کین جویی بودند. و این پسرش یزید بود که پس از قتل امام حسین آشکارا گفت: «لینا شایخی یدر شهوا...» (کنش پدران من که در جنگ بدر به دستمپاه اسلام کشته شدند می بودند و می دهند که چگونه انتقام می گیریم!) و چنانکه ابوسفیان پیشتر دربارهٔ خلافت اسلامی گفته بود: «تَلَفَقُوا تَلَفَقَ الْکُرَّة» - یعنی: «با خلافت بازی کنید، چون گوی.» (حياة الامام الحسن، ج ۱/۲)، با خلافت اسلامی و دعوت اسلام و قرآن بازی می کردند چون گوی.

بهر حال، امام با این عنصر نفاق مطلق - و هنوز ناشناخته، به طور کامل، برای مردم - رویرو بود. از سوی دیگر، به علت جنگهای چندین ساله داخلی دوران خلافت علی، شیعه بیشتر عناصر مطمئن و منابع حماة خویش را از دست داده بود، و جز شمار اندکی، کسانی که بتوان با آنان يك مرکزیت قائم ساخت نداشت. حتی در سپاه امام حسن مافرازی بودند که می گفتند هر کس درهم و دینار به ما دهنده کمک اومی جنگیم (صلح الحسن، ص ۱۲۶ و بعد، و حياة الامام الحسن، ج ۲، ص ۷۹ و بعد). امام با این همه، ابتدا فرمان بسیج عمومی داد و لشکر به جنگ معاویه فرستاد. و چون جاسوسان و دشمنهای معاویه در سپاه وی، اضطراب افکندند و سردار خائن او، عیدالله بن عباس، بارشوه از پای درآمد، و لشکرگاه حسنی را ترک گفت، و عناصر مشتت سپاه دچار اختلاف آرا شدند، امام قیام بالیف را بی ثمر دید و هشت تا نهمی امیه خوب

شناخته شوند. زیرا با شناختن کمال موانع، بهتر می توان آنها را برطرف کرد. مخصوصاً در میان جامعه‌ای که هنوز در حلقه‌های کفر و جهل وجود ندارد، (که جامعه شامی آن روز هم چنین بود) و از هوامگری و هوامفریبی استفاده‌ای سرخارمی شود.

آنچه در تحلیل امام، بسیار دقیق است شناخت طبیعت زمان و عناصر غالب است که امام، با صلح بودن به این شناخت، نگرینست که هم‌اکنون باید بکوشد تا واقعیت معاویه و بنی‌امیه و کین‌جویی باطنیان را نسبت به اسلام برملا کند، و «حقیقت مطلوب» را برای مقاومت با «لرزه غالب» آماده سازد.

از این روی، پس از قیام بالسیف (که حتی مورخان قدیم در این باب کتاب نوشته‌اند از جمله، «قیام‌الحسن» تألیف ابراهیم بن محمد بن هلال ثقفی - ۲۸۳ هـ) حمله‌ای دیگر - حمله‌ای به صورت صلح و مراقبت بر اعمال معاویه - را اصلاح دید. و با اینکه می‌گفت اگر احوالی می‌داشتیم، شبانه‌روز با معاویه می‌جنگیم، صلح مشروط پذیرفت (آنهم به تغییر گردیزی: «نه بر مراد خوب شدن... بلکه چون دانست که با معاویه به محبت و تلیس مقاومت نتواند کرد...» (زین الاخبار، ص ۵۶)) اما به اینکه از حق خود استکلاف کند، بلکه در خطبه‌هایش معاویه را غاصب خواند و گفت تنها به خاطر حفظ خون مسلمین (با توجه به اینکه مردم نیز بسیار فریاد بر آورده بودند که «امض الصلح» یعنی صلح را پذیر، و «البقیه، البقیه» یعنی خون این مشت باقیمانده را حفظ کن!) و مخصوصاً بقایای شیعیه که سخت‌مشت بودند - معاویه را هراسی کتم. آنهم با شروطی، که معاویه پس از قبول آن شروط، با کمال خیانت و رزی و وقیح رفتاری و لادینی و بی‌پیمانی، هیچ‌یک را عملی نکرد و سرانجام امام را مسموم کرد. (استیعاب، ج ۱/ ۱۲۱، و شرح الرجوزة احمد خبری مصری / ۱۸)

باری، امام پس از این جریانها، و پس از اینکه یکباره ۸ هزار تن از سپاهش به سوی معاویه رفتند (حیاقا امام‌الحسن، ج ۲، ص ۹۷)، و پس از اینکه برخی از اطرافیان، پنهانی، با معاویه پیمان بستند که او را تسلیم معاویه کنند (ارشاد مفید، و صلح‌الحسن، و الامام البطل المجتبی) به اندازه اینها، جنگ را در آن چگونگی بی‌سرانجام می‌دید. اما سخنی از وی نقل شده است که معلوم می‌دارد او معاویه را «حریمی» می‌دانست. این سخن بسیار مهم است و می‌رساند (همان‌گونه که از دیگر مبانی و تعالیم شیعه نتیجه می‌شود) که افضل اعمال و اهم آنها، دریافت انسان، و اعلاء خون و شهادت برای تطهیر جامعه، و خشم نفس، و تعدیل زندگی، و تصحیح حکومت است، و دفع واقع منم و منم‌گتری.

سخن امام این است: «ولله لو وجدنا نصارا لقاتلت معاوية ليلي و نهاري» (— احتجاج طبرسی، ص ۱۵۱، و صلح الحسن، ص ۲۱۸). این سخن را امام در پاسخ یکی از اصحابش که با صلح مخالف بود گفته است. امام سخن خویش را باقم به لفظ جلاله: «واقه...» که یزدگترین و گریانگترین صیغه قسم است ابتدا می‌کند و می‌گوید: «بهاقه سوگند اگر بارانی چند می‌یافتم، شبانروزم را در کشت و کشتار با معاویه می‌گندانیدم...»

تذکر: بجزه طاقنها و نیروهایی که در این سخن نهفته، بلکه از این سخن آشکار است، از آن نیز دانسته می‌شود که در وجود خود امام، استقلال نظامی، و فرمانی، و قدرت بسیج و سلحشوری، و جوهر کارزار و فرماندهی به کمال بوده است. حتی معاویه خود به ارزش نظامی و قدرت فرماندهی امام کاملاً توجه داشته است. از این رو تایش از صلح، سخت نگران بود. و پس از آن نیز از امام کمک نظامی می‌خواست. موردخان می‌گوید: «فروة بن نوفل الاشجعی، در ایام معاویه بیرون آمد. معاویه لشکری را برای دفع او نامزد کرد و از امیر المؤمنین حسن علی‌السلام، درخواست کرد که می‌بایست که به اسفها لاری لشکر بروی، و این حرب که مدد آن جهادی است عظیم، به نفس نفیس خود تکفل فرمایی، و این کار را کفایت کنی. امام حسن جواب داد که من از بهر صلاح خلق دست از کار خلافت کشیدم تا خون مسلمانان ریخته نگردد و به — مصلحتی که مرا از آن فراغی نیست راضی شدم، اکنون از بهر تو بادیگران حرب نخواهم کرد. و اگر حرب خواستی گردنخست بانو کردی...» (— منتخب جوامع — الحکایات ص ۱۶۲-۱۶۵).

اما مبلغی را که مؤلف می‌گوید، نیز موضوعاً متنی است، و شگفتی آور است که مؤلف محترم — که خود دلای فکر اقتصادی صرف است — به ظفۀ این قرارداد مالی توجه نکرده، و هم تصریحات مأخذ و موردخان را در نظر نیاورده یا نادیده گرفته است. اینک ما توضیح می‌دهیم:

داستان این است که معاویه از هر حیث شیعه را تعقیب می‌کرد و عناصر متحرک و تنها افراد تسلیم نشده جامعه آن روز را — که اغلب در میان شیعیان بودند — از همه حقوق محروم کرده بود. امام به خاطر نگهداشت اینان و خانواده‌هایشان تا مادامی که چهار سقوط اقتصادی شوند و در نتیجه چهار سقوط فکری و مرئی، و هم به خاطر رسیدگی به خانواده‌های سربازان اسلام که در جنگهای داخلی کشته شده بودند — و اکنون امام سرپرست آنان بود و به طور کلی تکفل خانانهای شهدای تشیع و آزادی — در میان صلح شرط کرد که خراج دارا بگرد را بهار وا کنند، لیکن معاویه بدین شرط نیز عمل نکرد.

طبری (ج ۶، ص ۹۵) می گوید: «لعل بصره نگذاشتند که خراج دلا بگیرد به حسن بن علی برسد و گفتند حق ماست».

ابن اثیر (ج ۳، ص ۱۶۲) - که کمتر از طبری مجامله می کشی گویند - خود معاویه امر کرده بود که مردم بصره مانع شوند از رسیدن خراج به دست حسن بن علی.

اما تمکن امام در مدینه، مورخان نوشته اند که او پارسا ترین و هابسترین مردم زمان خود بود. (سنة الجاهل «عبد»). یست و پنج بار پیاده به حج رفت با آنکه اسبان بند را در جلو اومی بردند. سه بار نیمی از اموالش را در راه خدا داد و دوبار هر چه داشت انفاق کرد و... (سنة حیات امام الحسن، ج ۱، ص ۳۰۵ و بعد).

[۵۴]. آنچه در تاریخ اسلام مسلم و مشهور است، قتل و نقیب و شکنجه و آزار رساندن معاویه است نسبت به مخالفان خود، یعنی (شیعه). حتی همین معاویه است که فرزند بزرگ پیامبر، حضرت امام حسن مجتبی «ع» را سرانجام مسموم می کند. و یزید را پانهدید و تطبیع و زور و حیل جانیش خود می سازد و بر نوایس اسلام تسلط می کند تا سرانجام واقعه عاشورا را به وجود آورد.

دکتر فیاض در تاریخ اسلام می نویسد: «سامان معاویه، به دستور خطیفه، بر سر حاکم بنا «ابو تراب» [علی «ع»] را دشنام می دادند و شعیان او را می جتد و می کشتند...» (ص ۱۷۷). ضمناً این سخن مؤلف: «وی را در سراسر قلمرو خلافت بهست خطیفه شناختند» مطابق واقعیت تاریخی نیست. زیرا به گفتن مؤلف (در همین صفحه ۵۴): «امویان دولت غیر دینی ایجاد کردند. و این خود مخالفت هواخواهان دولت دینی را، اهم از مهاجر و انصار، برانگیخت. مدینه مرکز مخالفان بود» (نیز - ص ۱۵۷). شیعه نیز در هر جا که بودند، علیه معاویه اقدام می کردند. و از جمله حجر بن علی (شهید بزرگ) و اصحابش، در همین راه، با شکنجه کشته شدند.

[۵۵]. این سخن اشتباه است و صحیح همان است که مشهور است و در ماخذ تاریخ، از جمله طبری (بخش ۲، ص ۲۲۹ و بعد) آمده است که: مسلم بن حقیل پس از ورود به کوفه و بیعت گرفتن از مردم برای امام حسین «ع» و قیام علیه حکومت کافر اموی - یزیدی که فرزندان پیامبر را سر می برید و ناموس او را در یابانها می گرداند، به وسیله این زیاد، عامل اموی کوفه، تحقیر شد. آنگاه پس از آنکه بکشته بس دلیرانه و قهرمان با سپاه کوفه جنگید، در دلا الاماره به شهادت رسید. و یکرش را از سام آنجا به زیر

انگدند.

۷۳ [۵۵]. کربلا محلی بی آب نبود، بلکه سرزمینی بود پر آب که از شط فرات مشروب می شد، ولی سپاه یزید، به دستور عیدالله زیاد آب را بر روی حسین و خاندان و اطفال و سپاهش بست.

۷۴ [۵۵]. این ۱۸ تن، همه بر همان او نبودند، بلکه پسران او و برادران و برادرزادگان او نیز در این شمار بودند.

۷۵ [۵۵]. نیز تعمیر و آماده کردن اسلحه و نیز کردن شمشیر.

۷۶ [۵۶]. برخی از تألیفات وی در دست است و به چاپ رسیده است، مانند کتاب «مقتل الحسین» و کتاب «اخلاقا» (یا «اخبار المختارین ابی عیدالله تقی») در احوال مختار. (— اعلام زرکلی، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۱ و کتاب «علم التاریخ عند المسلمین» ص ۲۸۳ به بعد).

۷۷ [۵۶]. ظاهراً نام این مکان «حین المورده» است. (— تاریخ «نوابین» از طبری — بخش ۲، ص ۵۵۵).

۷۸ [۵۶]. چنین نیست، زیرا پس از واقعه عاشورا، از امام حسین تنها یک فرزند ذکور ماند. او «ابو محمد علی بن الحسین» بود که به «زین العابدین» و «سجاد» معروف شد. وی در آن تاریخ ۲۳ سال داشت و صغیر نبود. او پس از پدر امام شیعه بود و خود محمد بن الحنفیه کلمه او را تکریم می کرد. سال تولد امام زین العابدین ۳۸ هجری است. درباره وی — کتاب «زین العابدین» — تألیف عبدعبدالرزاق موسوی مفرم.

۷۹ [۵۷]. مختار تقی از شخصیت‌های مشهور شیعه بود و از شیعیان مستقیم. او حقیقتاً کیانی نداشت و ابتدا ادعای الهامی نکرد، بلکه بعداً مبلغان دستگاه اموی او را که از سرسخت‌ترین دشمنان آنان و پر نیروترین شورشیان زمان بود — بدین گونه منهم می کردند. (برای بدست آوردن اطلاعات صحیح در مورد مختار — کتاب «سک النصار» تألیف مرحوم علامه درویشی و «المختار اتقی» احمد دجلی. و برای

اطلاع از مآخذ فراوان دربارهٔ مختار - «الفدیر»، ج ۲/۳۲۳ - ۳۲۵). پس نسبت این لایحه به مختار که شیعیان با حساسه و غیور و کینه‌خواه و متمم بود درست نیست.

۸۰ [۵۹]. در مورد همهٔ خوارج، بخصوص خوارج اولیه، چنین مطلبی صدق نمی‌کند. بلکه این آدمیان خوارج (شورشانی) است که علیه مظلوم قیام می‌کردند. باید متوجه بود که میان خوارج (از خرج + عن...) با خوارج (از خرج + علی...) فرق بسیار است (انافادات آقای دکتر حمید عنایت) و باید در تحلیلات تاریخی، این دو جناح را کاملاً متمایز کرد. نیز باید دانست که در بارهٔ خوارج نه‌روان بخصوص، بحث از مقولهٔ دیگر است. کار ایشان ابداً، مربوط به اصلی اجتماعی و ایدئولوژیکی نبود، بلکه نفی اشعث‌کنی و مسائلی دیگر باعث آن شد. اگر آنان صاحب ابتعای اجتماعی بودند، می‌بایست به کمک سپاه عراق بر حکومت غاصب شام حمله‌کنند و با پیشوایی انقلابی و مساوات‌طلب و اصلاح‌پرست، چون علی «ع»، به آن‌همه مظلوم و انحراف‌خاسته دهند. - توضیح ۶۷.

۸۱ [۶۸]. معلوم نیست مقصود مؤلف از «علویان غیر فعال» کیانند؟ با آنکه در تاریخ اسلام، نوع شورشهای خدایی - انسانی، که برای دریافت حقوق انسان بر اساس دین خدا انجام شده است، از بانوی اکرم حضرت صدیقه کبری فاطمه علیها السلام، آغاز شده است - «فاطمه الزهراء والقاطبون» از استاد عقاد مصری، و کتاب «فاطمه الزهراء وترقی غمها» از استاد سلیمان کتانی لبنانی، و همینان در تاریخ ادامه داشته است. سادات حسنی و حسینی و موسوی و بهطور کلی آل علی. همیشه در رأس مخالفان حکومت‌های ظالم قرار داشته‌اند. (به گفتهٔ عباس محمود عقاد مصری: «کان اسم علی بن ایطالب علم بکلف حوله کل منصوب» یعنی: نام علی در فشی بود که هر پادشاه شده حتی، گرد آن می‌آمد. - عبقریة الامام. و به گفتهٔ جرج جرداق: «وکان اسم علی علم بکلف حوله الثائرون» یعنی، نام علی در فشی بود که شورشیان همواره گرد آن فراهم می‌آمدند - الامام علی صوت للعالة الانسانیة) و بهر شهادتها که نشان داده‌اند، در راه انسان، پذیرای هر رنج و شکنجه و زندان و غل و زنجیر و قتل و لای بسی رفتن و تبعید شدند. - «مقاتل الطالین» و «مقتل زید» و «قیام سادات علوی» و «سوال المعنی فی سوا الفات» و «بطل فخر» و «نوار یخ عاشورا» و فصلی «مدارس آیات» دجل خراسانی - دیوانه ص ۸۵). روحیهٔ قیام حتی در علمای شیعه جاری بوده که در راه دفاع از مکتب تشیع - که

مکتب دریافت حقوق انسان است - و انقاد حق توده‌ها قدا می‌شدند و می‌شوند. - کتاب «شهداء الفضيله» بلکه این روجه هر فرد شيعه منعی است که مرام خود را فهمیده باشد. - «سرود جهشها» از نویسنده این سطور - چاپ طوس، مشهد - فصل «وظیفه شورشهای شيعه» -).

اما سیاست دور اندیشی را که مؤلف به عباسیان نسبت می‌دهد نمی‌دانیم کدام است؟ تاریخ عباسیان - به جز اندکی - سراسر گناه است و جنایت و قتل و سفاکی و شهوترانی و خیانت و یوغابی و غدد و مکیدن خون جامعه و سر پیکر آزادگان به معیشت و نوش نشستن، مانند امویان... اگر فضیلت این است، آری، آری، علویان غیر فعال بودند. روزی که هارون الرشید عباسی غرق در جنایت و شهوترانی با کتیزان بود و هزار و يك شبدا به وجود می‌آورد، موسی بن جعفر علوی (امام هفتم) به خاطر دفاع از حق ملت، و مرزبانی اصالت‌های قرآن، و پر خاش در برابر جنایات هارون و پیگیری دفاع از حق توده‌های رنجبر، در سباهچال‌های زندان بند شد، در غل و زنجیر به سر می‌برد (وهکنا یقاس الخلف «.....» علی السلف فی کلنا الجهنین... فاعمل جيداً و تدیر). اصولاً عباسیان ملت اسلام را فریب دادند و روزی که جامعه مسلمان، به باطن حکومت نامسلمان اموی پی برد، و به ضروری که از انحراف نخستین خلافت و بر کار کردن علی از حق خویش به پدید آمده بود واقف گشت، نوشته «عواطف انسانی آل محمد ص» شد، اینان به نام دعوت به «الرضا من آل محمد» مردم را فرا خواندند، اما به نام اسلام و خلافت اسلام - مانند معاویه در مورد سلطنت اموی - سلطنت عباسی را به وجود آوردند و با خیانتی دردناک، ابومسلم خراسانی را کشتند و به یغیری و شهوترانی نشد - چنانکه مؤلف پس از این اشاره می‌کند - در این موقع باز علویان و وظیفه خویش دانستند که مبارزه را از پای ننشاند. مؤلف حدود ۳ صفحه بعد می‌گوید: «خطای عباسی جاسوسان بسیار بر آنان (خاندان علوی) گماشته بودند و دقیقانه احوال ایشان را تحت نظر داشتند و به محض کوچکترین سوء ظنی بازداشت، یا مسمومان می‌کردند» و این خود دلیل است که این عناصر زننده و متعل‌های زندگیمان هیچ‌گاه بر مظالم آرام نداشتند و تکالیف اجتنافی خویش را به نحو احسن انجام می‌دادند، و گرنه بر افرادی ساکت و بی‌تأثیر، جاسوسان نمی‌گماردند. بهر حال اگر مقصود مؤلف از «غیر فعال» این باشد که علویان از دستگاه قدرت دور داشته شده بودند، البته واقعی است تاریخی، اما کار بودن آنان از دستگاه قدرت، به معنای به کار نهادن مبارزه نیست.

۸۲ [۷۶، پانوش ۲]. باید به خاطر داشت که این تعبیرات که در قرآن آمده است، و بسیار هم نیست، بر اساس نکاتی است بلاغی، که در تفسیرهایی که بر مبنای علوم بلاغت نوشته شده است با در آنها به بحثهای بلاغی - تفسیری پرداخته اند، درباره این تعبیرات سخن گفته شده است. (← «تفسیر تیان» - تألیف شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن طوسی - ۳۸۵ تا ۴۶۰ - و «تفسیر کشاف» تألیف جلاله زمخشری - ۴۶۷ تا ۵۳۸) باید دانست که استدلال به آیات قرآن کریم، پس از درک کامل لحن و کیفیت بیان آن، جایز است. مثلاً آیه ۱۱۷، از سوره ۵۲، که مؤلف، به معنی «چشم دلود» (من، ص ۷۲، س ۱) گرفته اند، بدین معنی نیست. لاین دوست کمیلدی در تفسیر آن می گوید: «بهرای ما و حفظا - یعنی کشتی نوح، زیر نظر ما و به حفاظت ما، بر سر آن آنها روان گشت.» (← کشف الاسرار، ج ۹/ ۳۸۹).

۸۳ [۷۶]. چون معارف قرآن در مورد توحید شناخته شده است، قطعی است که آن تعبیرات را باید مجازی دانست - چنانکه در توضیح پیش گفتیم. نیز باید به یاد داشت که از علمای مسلمان کسی طرفدار تنبیه نیست، بلکه برخی انکار از جهال متکلمین، که هم اکنون مقرر شده اند، و بجز اینکه از معارف ائمه شیعه (که و الیاتی معارف اسلام است) به دور بودند، اطلاعات کافی از مبانی کلام و فلسفه الهی نیز نداشته اند، چنین رأی دادمانند. همین طور که مؤلف محترم می گوید: «اصل وحدت خداوند یا «توحید»، در اسلام به طور پیگیر بیان شده است.» (من، ص ۸۲) و «عقیده مسلمانان درباره خدا، توحید محض است» (من، ص ۷۶).

۸۴ [۷۶]. نظر مؤلف محترم درست نیست، زیرا این سؤالات در نظریات ابراهیمت بسیار داشته و اساس الهیات قرآن، بیان رابطه میان خدا و عالم و خدا و آدمی است. قرآن در مواردی شماری جهان را مخلوق خدا می داند و خدا را «خالق» و «فاطر» و «لا طار له» و «لا یطیر السموات و الارض» (سوره ۶، آیه ۱۰۲ و...) و به وجود آورنده و ابداع کننده «بدیع السموات و الارض» (سوره ۲۵، آیه ۱۱۷ و سوره ۶، آیه ۱۰۱) معرفی کرده است. و در مورد رابطه خدا و آدمی صریحاً می گوید، که خدا همرا برای معرفت و عبادت آفریده است: «وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (سوره ۱۵، آیه ۵۶). و در تفسیر آمده است: «ای لبرفون» یعنی جن و انس را تنها برای عبادت (معرفت) پدید کردیم.

۸۵ [۷۶]. این استباط صحیح نیست، زیرا اسلام ابلیس را از جنس فرشتگان نمی داند.

فرشتگان دارای طبعیت «نوری» اند و ابلیس به صریح قرآن (سوره ۷، آیه ۱۲ و سوره ۳۸، آیه ۷۶) دارای طبعیت «ناری» است. به علاوه در قرآن (سوره ۱۸، آیه ۵۰) تصریح شده که ابلیس از جن است: «وَلَوْ لَطْنَا لَمَلَّاكَةٌ اسَجَلُوا لَادَمَ فَجَعَلُوا الْإِبْلِيسَ كَلَنَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...»

با بدخاست که آنچه در چند سطر بعد می گوید: «محمد (ص) اعتقاد اعراب
یش لذا اسلام را به ارواح سرکش طبعیت - یعنی جن و جنیان - حفظ کرد، تعمیر
صحیحی نیست. زیرا اسلام درباره کائنات نامرئی، خود ظلفیای گنرده و عمیق دارد
که نمی توان آن را با این بیان توجیه با خلاصه کرد.

۸۹ [۷۷]. مؤلف مکرر تعبیر «اخذ» و «ماخوذ» را در این موارد به کار می‌برد، و این تعبیر چنانکه یاد کردیم - از نظر اصطلاح شرایع درست نیست. در اصطلاح شرایع، محمد پیامبر است و معارف و علوم الهی و هم قصص گشتگان، به او وحی شده است. نهایت در مواردی با کتب انبیای گشته - در صورتی که آن کتب تحریف نشده باشد مشابه است، زیرا همه از طریق وحی است. و این موضوع، بیشتر در مورد قصص و حکایات گشتگان صادق است (— توضیح ۷)، اما در مورد تعالیم مفصل اخلاقی و حقوقی و فلسفی و معارف اسلام خود دارای شکلی کامل و مستقل است. بعد از همینها آنچه مهم است و باید مورد دقت و توجه کامل قرار گیرد، کیفیت تلقی و برداشت و زاویه دید اسلام است در نوع این مسائل.

۸۷ [۷۷]. پیامبر به نص قرآن (سوره ۳۳، آیه ۲۰) خاتم پیامبران است و لازمهٔ خاتمیت، آوردن دینی است کامل و ابدی، و این خود علت برتری محمد است بر مطلق انبیا. با به‌تعمیر این سبب، لازمهٔ آوردن دین کامل، خاتمیت است. وی می‌گوید:

«انما الشریعة الجائیه علی لسان نینا محمد، صلی الله علیه و آله وسلم، جائت بافضل ما یمکن ان تجیء علیہ الشرائع واکتمه، ولہذا صلح ان تکون خاتم الشرائع و آخر الملل. ولہذا المعنی قال علیہ السلام: "بثت لائم مکارم الاخلاق" یعنی: همانا شریعتی که به زبان پیامبر ما محمد (ص) آمده است، برترین و کاملترین چیزی را که ممکن است شرایع بیاورند آورده است. از این رو شایستهٔ این است که خاتم شرایع و آخرین ملت و دین باشد. برای همین پیامبر (ص) فرموده است: "من مبعوث فلم ینا مکارم اخلاق انسانی را تکمیل کنم"» (→ الاضحویۃ فی المعاد، ص ۵۷ و بعد).

- ۸۸ [۷۷]. یادآور شدیم که تعبیر «اخذ» صحیح نیست. — توضیح ۷ و ۸۶.
- ۸۹ [۷۷، پانوش ۵]. باید دانست که در قرآن دوجا (سوره ۶، آیه ۸۵ و سوره ۳۷، آیه ۱۲۳) الیاس است، و یکجا (سوره ۳۷، آیه ۱۳۰) الیاسین. و مسلم نیست که هردو نام از آن يك تن باشد. — تفسیر ابوالفتح، ج ۲، ص ۲۲۸ — از چاپ اول).
- ۹۰ [۷۸]. یادآوری می شود که آیات مربوط به ذوالقرنین در قرآن (در سوره ۱۸) از آیه ۸۲ است تا آیه ۹۸. به علاوه در این آیات کلمه «اسکندر» ذکر نشده است. در «ویستونک عن ذی القرنین ...» نیز از ذی القرنین، به عنوان پیامبر، یاد نشده است. و در این که چه کسی بود، است، اختلاف است و مسلم نیست که مراد اسکندر مقدونی باشد. — تفسیر قرآن کریم، از جمله «مجمع البیان طبرسی» ج ۶، ص ۲۸۹ و بعد — چاپ ۱۳۸۰. پس تعبیر «الاسکندر ذوالقرنین» در قرآن نیست. نیز — «الآثار الباقیه» ص ۳۶ و بعد. نام «جرجیس» نیز در قرآن نیامده است.
- ۹۱ [۷۸]. ممکن است از مصدر «مسح» عربی باشد، یعنی: الممسوح باللعن، یا از مصدر «سیاحت» و بمعنی، کثیر الیاحة، چنانکه لغویون عرب، حتی لغویون مسیحی، چنین ذکر کرده اند. و معری در «لزومیات» گفته است:
- «وما جنس النفس المسیح ترها» ولكن متى في الارض مشيئناح
- نیز درباره توجه نسبت به مسیح «ع» — تفسیر کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۱۸ و بعد.
- ۹۲ و ۹۳ [۸۰]. مهدی، تجلیدی در دین پدید نمی آورد، بلکه رسوم متروک اسلام را عملی می کند و احکام آن را در سراسر جهان می پراکند. بنا بر روایات اسلامی چنین است. نیز هیچ گاه مهدی را همان مسیح نمی دانستند، بلکه بنا بر روایات بسیار، از طرق سنی و شیعه، مهدی از فرزندان فاطمه «ع» است که در آخر الزمان ظهور می کند. آمدن عیسی پس از اوست و به تبع او. و عیسی خود از معاونان مهدی خواهد بود. — مآخذ فراوان این بحث، از جمله کتابهای «المهدی» از مرحوم سید صدرالدین صدر، و «المهدی و العقل» از شیخ محمد جواد مغنیه، و «الامام المهدي» از محمد علی محمد النخيل، و «بنایع المودة» از قندوزی حنفی، و مقدمه آن از چاپ ختم — نجف، و «متخبی الاثر» از لطف الله صافی. از این گونه اظهارات مؤلف پیدا می شود که وی به مآخذ چنانکه باید دسترسی نداشته باشد در آنها غور کافی

نمی کرده و مسائل را از یکدیگر باز نمی نموده است.

۹۴ [۸۲]. در برخی از آیات مدنی نیز، از حوریهان بهشتی نام برده شده است، از جمله آیه ۷۲ از سوره ۵۵. پس استنباط مذکور در متن درست نیست.

۹۵ [۸۲]. باید گفت، اولاً - این موضوع، - یا به تعبیر مؤلف این «تضاد»، که در حقیقت تضاد نیست، در خود قرآن، مورد توجه بوده و حل شده است. و در آیات چندی که گفته شده خداوند «ظلام المید» (شم کننده نسبت به بندگان) نیست (سوره ۳، آیه ۱۸۲ و سوره ۸، آیه ۵۱ و سوره ۲۲، آیه ۱۰ و سوره ۴۱، آیه ۲۶ و سوره ۵۰، آیه ۲۹) یا به تعبیر «فما كانوا ظالمين» (سوره ۱۹، آیه ۷۰ و سوره ۲۹، آیه ۲۰ و سوره ۳۰، آیه ۹) آمده است با تفسیری دیگر، همه نظر به همین موضوع و عدم تضاد آن داشته است.

ثانیاً - در قرآن کریم، آیات منحصر به آنچه مؤلف دیده (که ظاهراً مفید سلب اختیار است) نیست، بلکه آیات بسیار دیگری اصل اختیار را به صراحت یاد آورد می شود. و با تفسیرات «بما قضیت ابدیکم» (سوره ۲، آیه ۱۸۲ و...) و «کل نفس بما کسبت رهین» (سوره ۷۲، آیه ۳۸) و «لکم ما کسبت» (سوره ۲، آیه ۱۳۲) و «ووفیت کل نفس ما کسبت» (سوره ۳، آیه ۲۵) و «بما کسبت ابدیکم» (سوره ۲۲، آیه ۳۰) و «ام حسب الذین اجترحوا الشیات...» (سوره ۴۵، آیه ۲۱) و... فاعل مختار بودن مردماندا تئینی کند. و اعمالدا به خود مردم به عنوان «کسب» و «اجتراح» و «تقدیمایی» و «اکساب» (در آیه ۲۸۶ - آیه آخر سوره ۲) نسب نمی دهد.

ثالثاً - اصل اختیار، تحت عنوان «امر بین امرین» (لا جبر و لا تفویض، بل امر بین امرین)، از سوی امامان مطهر اسلام، طرح و تبیین شده است. و بجز نقل امام شافعی و حافظ ابن عساکر دمشقی و حافظ جلال الدین سیوطی، از طریق عبدالله ابن جعفر بن ایطالپ، از حضرت طوسی «ع» (رحمه الله)، فی تحقیق مباحث الوجود والخلو والعدم و افعال العباد تألیف داغ پاشا - ص ۲۹) امام شافعی نیز، این اصل را، از امام پنجم، حضرت محمد بن علی الباقر «ع» نقل می کند (همان کتاب، ص ۲۹، و کتاب جبر و اختیار تألیف دانشمند محترم آقای محمد تقی جعفری -

۱ - عبارت طوسی، در «اللمعة» چنین است: «فالمعقول بها جهما، ماخوذاً من اهل بیت النبوة، فیاداء الامام الشافعی، والساط ابن عساکر، والسیوطی، من معانی جعفر، عن علی، رضی الله تعالی عنهم، انه قال للسائل من القدر: «سواء فلا تکلف». فلما اُلح عليه، قال: «اما اذا اُبت ناه امر بین امرین، لا جبر و لا تفویض» و لما کان محمداً الباقر، من شیوخ الامام (الشافعی)، مضاعفاً له بالکلام، لئلا یسهو الله، حيث قال: «كما قال محمد بن علی، لا جبر ولا تفویض...» (اللمعة، ص ۲۹ - چاپ قاهره).

تبریزی، ص ۲۱۲، از چاپ دوم).

۹۶. [۸۲]. باید مقصود جمله «لذاتنا للو» باشد، نه همه اقامه.
۹۷. [۸۳]. بنا بر فقه سنی، ولی در فقه شیعه، شستن پا در وضو (به عنوان جزء) جایز نیست، بلکه باید بر پا مسح کشید، چنانکه صریح قرآن، در دستور وضو همین است: «و امسحوا برؤوسکم وارجلکم الی الکمین...» (سوره ۵، آیه ۶).
۹۸. [۸۴]. در اینجا، در نظر مؤلف، اصطلاح «نجاست»، با اصطلاح فقهی «احداث» (با کسر همزه) خلط شده است. ضمناً مؤلف در چند سطر بعد می گوید: «برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده کرده در صورتی که جاری بودن شرط نیست بلکه پاک بودن و غصی نبودن آب شرط است. نیز در پانوش شماره ۱» این صفحه، عامل جنابت را «جماع، تماس با مرده، خوک و سگ و چند مورد دیگر» می داند، که درست نیست. و در اینجاهاست که — چنانکه یاد شد — نجاست و جنابت خلط شده است. در پانوش شماره ۲ می گوید: «در این مورد (یعنی برای غسل و وضو) حتی آب جاری ناپاک و آلوده... پاک شمرده می شود.» که ابدأ چنین نیست، زیرا از نظر فقه اسلامی، آب آلوده و ناپاک نه تنها از لحاظ تشریفات دینی، (به تعریف مؤلف محترم)، پاک شمرده نمی شود، بلکه اگر استفاده از آن، مضر باشد، به کار بردنش حرام است و وضو و غسل با آن باطل.
- اکنون بادی شود که آنچه مؤلف، در سه صفحه بعد از این (ص ۸۷) در مورد حج اظهار می کند که، بر زنان و بردگان واجب نیست، کاملاً نادرست است، زیرا حج بر هر مستطبی واجب است، زن یا مرد، برده یا آزاد.
- در این توضیحات، همواره از تطویل و تفصیل، پرهیز شده است. و گرنه — چنانکه یاد شده است — هنوز موارد چندی است که، هر يك به لحاظی، نیازمند توضیح و بیان حقیقی است که از نظر مؤلف محترم دور مانده است. مثلاً مواردی که وی در آنها — به علت نقل از دیگران — دچار تناقض شده است (از باب نمونه ص ۲۱۹ سطرهای آخر. — توضیح ۱۹۰. نیز مقایسه شود با سطر ۲۶، از صفحه ۲۱۶، و سطر ۱۶، از صفحه ۷۲ و... یا: سطر ۱۵ از صفحه ۲۸، مقایسه شود با سطر ۸ از صفحه ۴۹ و...) یا مواردی که اشتباهاتی جزئی بوده، مانند پانوش ۲ در صفحه ۸۵، که «کفش از پا در آوردن» جزو آداب لازم ورود به مسجد شمرده شده

است. با بانوشت ۵ همین صفحه که در آن گفته شده: «و در مورد نام ماهها، اسامی عربی منطقه البروج به کار می رفته»، با اینکه اسامی خود بروج (حمل، ثور، جوزا و...) به کار می رفته، نم منطقه البروج. و همچنین مواردی که خود متن پیراسته شد، تانیازی به توضیح نباشد. مثلا به جای «صوفی نافذ الکلمه»، «حکیم اشراقی» گذاشتیم تا اشتباه معروف درباره سهروردیها تکرار نشود. چه جاهایی که فلسفه اصیل اسلامی، نین نشده، یا در ربط علل و حوادث منحصر از يك دیدگاه قضاوت شده است و امثال آن. امید است همین اندازه توضیح، هم در پیراستن کتاب مؤلف محترم - بصورت مجموعی - مؤثر باشد و هم در کمک به خوانندگان و جویندگان حقیقتهای دینی و اجتماعی و تاریخی و سیاسی...

۹۹

[۸۷]. در اسلام، عید بزرگ، منحصر باین دو روز بزرگ و مقدس (اضحی و قربان) و فطر) نیست، بلکه عیدی بزرگتر و زندگی بازتر هست که همانا آن، عید اکبر، یعنی «عید غدیر» است. عیدی که اتفاقا کینه اصل بنیادی و ذرف «حکومت عادل» است. عیدی که محتوی و مضمون آن، محکوم کردن ظلم و نادرستی، هر محرومیت و مظلومیت، هر رنج و زبونی است. عیدی که شمار زنده و مستقیم است در برابر حکومت خائن و هر فرماندهی غیر انسانی. درینا که همواره قدرتهای مطلق از نشر فلسفه واقعی این عید، جلوگیری کرده اند.

از این رو، سلف شیعه، به غدیر اهمیت فراوان می دادند. و علی «ع» با آنکه «مخالفت شدید با علل سقیفه کاری به مصلحت اسلام نمی دید» و نظر به مصالحی که ناحدودی روشن است از اقدام جدی علیه آنان خودداری می کرد، ولی موضوع غدیر را از یاد نمی برد و در موارد بیاری مطرح می کرد: در مسجد پیامبر، در رجه کوفه، در روز شوری و... و در سالی که جمعه با «عید غدیر» به یکروز افتاده بود، خطبای بس رسا خواند و توحیدی عجیب گفت. سپس درباره اهمیت غدیر داد سخن داد، گفت: «داین روز هو عید بزرگ است، که قوام یکی به پیگیری است» (— و مستند نهج البلاغه) یعنی باید اسلام و شعائر آن، با سرپرستی پیشوایی عدالتخواه آمیخته گردد، تا سعادت دو جهان همه تأمین یابد.

دانشندان چندی به عید غدیر توجه داده اند، از جمله ابوریحان بیرونی (الآثار الباقیه / ۳۳۴)، و ابن طلحه شافعی (مطالب السؤل / ۵۳). وی می گوید: «و آن (روز غدیر)، روز عید است، و یادگار تاریخی است، زیرا روزی است که پیامبر «ص» در آن، آشکارا و صریح، علی را به مقام ارجحند امت و پیشوایی نصب کرده...».

الفیضبر نیز روایت شصتست که فرمود: «بسم خدیرخم افضل اعیاد امتی» - یعنی روز غدیر، برترین و بافضلیت‌ترین عید امت من است (عبدالقدیر، ج ۱، ص ۲۶۷ و بعد).

و در موارد بسیاری از متون مأخذ و تاربخ، عید غدیر، معرفی شده است. از جمله این محاکم، در شرح حال منعمی بن مستصر (ج ۱، ص ۶۰) می‌گوید: «روز عید غدیر خم، باو بیعت شد. و آن روز ۱۸ ذیحجه بود، به سال ۴۸۷». نیز در شرح حال مستصر هیلوی (ج ۲، ص ۲۲۳) می‌گوید: «شب پنجشنبه، دوازده شبانه روز مانده از ذیحجه سال ۴۸۷ در گذشت... و این شب، شب عید غدیر است، یعنی شب ۱۸ ذیحجه...» (عبدالقدیر، ج ۱، ص ۲۶۷، فصل «عیدالغدیر فی الاسلام» و ص ۲۰۱، فصل «واقعات یوم‌الغدیر»، و ملحقه «عیدالغدیر» از بولس سلامه - چاپ بیروت - و حاشیه‌ترین فواز تاربخ، ص ۷۷-۸۸، از چاپ پنجم). برگزاری مراسم عید غدیر نیز، به دورانی پس‌یستر از این، یعنی روزگار امام ابوالحسن الرضا (م ۲۰۳) و امام جعفر الصادق (م ۱۴۸) می‌رسد. - مأخذ تاربخ.

۱۵۰. [۹۲] چنین نیست که شیخ انصاری که مؤلف می‌گوید، هرگز معمول نگشته باشد. بلکه به عکس، در صوره حضرت علی (ع)، و به دست اله (ع)، آن شیخ نیز بسیار معمول گشته است. معلوم است که اصولاً گرفتن اسیر، جزء سنت نظامی است. و ممکن است موجب تحلیل‌کننده گردد. زیرا اگر فردی از طرف مقابل، که در دسترس قرار می‌گیرد دستگیر نشود، ممکن است باز به پناه پیوند مقاومت کند و موجب کشته شدن خود و عده‌ای دیگر گردد. شاید چنین نظری در برخی از موارد بوده است. در جنگ‌های صلیب اسلام این سنت نظامی رعایت می‌شده است. اما به تصریح مؤلف خود واردی چند - در اسلام نسبت به سایر اوراق بسیار می‌شده است حتی در جاهایی از این امر نظامی عدول شده است و اسیر نگرفته‌اند. - توضیح ۲۸.

۱۵۱. [۹۲] مؤلف، دو موضوع دیگر را یاد نکرده است:

- ۱- امر به معروف و نهی از منکر، که انفرایض مهم اسلام است و در روایات آمده است که از لایم فرایض است، از این جهت که به وسیله این دو، دیگر فرایض به پای می‌شود. و هم از نظر تعدیل حرکات و تهذیب جامعه، اصلی مهم است.
- ۲- تولی و تبری، که از نظر تربیت سرایم افراد بسیار مهم است (عبدالقدیر، ج ۱، ص ۲۶۷).
- ۳- نیز سخنرانی معروف امام حسین (ع) در «وجوب امر به معروف و نهی از

منکسر» و مبارزه با فساد «تحفه القول» ص ۲۲۰ - ۲۲۳، و «تحریر الوسیله»
لمرجع المصره).

۱۵۲ [۹۲]. ولی بسیار مبغوض و بد و «بغض شیء» خداوند، یعنی منفورترین چیز
در نزد خداوند شمرده شده است. (— سفینه البحار، ذیل «طلق» و سایر مآخض حدیث و فقه).
در کتاب «کافی» (فروع) - باب کراهیه الطلاق آمده است: خداوند لعنت کرد عادت
مرد وزنی را که بچشد و بگلدند، یعنی بگیرند و طلاق دهند. مردم هوس تازه داشت
باشند و به این ترتیب اعمال غریزه کنند.

۱۵۳ [۹۳]. در روزگاران قدیم، اعمال اموی - به علت آبرو کسب کردن برای کسی چون
فرزند ابوسفیان - می خواستند با جمل و کذب بوجه امام حسن مجتبی «ع» انتضیع کنند،
تا در نتیجه، انظار تفر بار جامعه اسلام را نسبت به معاویه (که آن همه ستم و جنایت
در حق امت و امام کرد و چون موجودی سفل و دون، همشروط صلح و مصالح اسلام
را زیر پا داشت) تعدیل دهند. لذا این رو این سخنان اتهام آمیز را رواج دادند.

امام که با صلحا مسئله غامض سیاسی - دینی رو برو بود، و در آن روز با -
آن همه گرفتاری به سر می برد، نیز امامی که در زهد و عبادت و دوست و دشمن او را نمونه
زمان خود دانستند، به علاوه موجه ترین شخصیت زمان خود بود، کجا می توانست
به چنین افراطی پردازد؟ این سخن را درباره امام، نخستین بار مدائنی (طی بن -
عبدالله بصری مدائنی، در گذشته به سال ۲۲۵هـ) در قرن سوم نوشته است. و این مدائنی
را، خود رجالیون لعل سنت و ناقلان اخبار ایشان، جزو «ضغاء» و «اصطلاح رجال» و
اشخاص غیر قابل اعتماد شمرده اند. ابن حجر معروف در کتاب لسان المیزان (ج ۲،
ص ۳۸۶) می گویند: «او عثمانی است و اخباری به نفع بنی ابی جعل می کرده...»
دومین بار این سخن را در اواخر قرن چهارم، ابوطالب مکی (در گذشته
به سال ۳۸۰هـ) در کتاب «قرت القلوب» گفته است. این مؤلف را نیز ناقلان قابل
اعتماد نماندند. این است حقیقت افتراپی که بر امام بسته شده است. (— کتاب -
«حیة الامام الحسن» ج ۲/۲۲۸ و بعد و مأخذ آن).

اصولا اسلام، تعدد زوجات را محدود کرد. در اینجا بجاست که سخنی را
که مؤلف در همین مورد می گوید تکرار کنیم: «... ولی باید به یاد داشت که اسلام
تعدد زوجات را بدید نیاورد. و این رسم از مدت های پیش از ظهور اسلام در میان اعراب و
ایران (و یهودیان باستانی) وجود داشته. برعکس، اسلام رسم دیرین را محدود کرد

و مرد را انداختن یشراز چهارذن - دد آن واحد - منع نمود... ضمناً باید گفته شود که برخی جاهای سوره چهارم قرآن، یا سوره نساء را گاه چنین تعبیر کرده‌اند که: قرآن وحدت زوجه را بر تعدد زوجات ترجیح داده است. (سوره نساء آیه ۱۲۹)۴.

با این حساب، تجویز تعدد زوجات، در نظر اسلام، بنابر مصالحی بوده است، از جمله سرپرستی یتیمان جامعه و یتیمان جنگ، و پروری هم، بانوچه بهر دو آیه (آیه ۳ و ۱۲۸ سوره نساء) - چنانکه مؤلف نوجه یافته است - جواز این موضوع به صورتی دقیق محدود می‌شود و در موارد بسیاری منتفی. در مورد پیامبر یادآور شدیم (توضیح ۳۸) که مسئله «مصاهرت» در سیاست پیشرفت اسلام دخالت اساسی داشته است و حمایت خونی قبایل به وسیله ازدواج، کمک و سنگر بوده است.

در این مقوله، دکتر گوستاو لوبون فرانسوی را سخنی است که هم اکنون باید با دقت کافی آن را دید: وی در کتاب «تاریخ تمدن اسلام و عرب» (ص ۵۲۸ - ۵۲۹، از ترجمه فارسی) تحت این عنوان: «تأثیر اسلام در وضعیت زنان مشرق» می‌گوید: «اسلام به صرف قبول رسم تعدد زوجات، که از پیش در مشرق شایع بوده، اکتفا نکرد، بلکه در وضعیت زنان مشرق تأثیر نمایان و رضایت بخشی بخشید. اسلام به جای اینکه از مقام زن کاسته و وی را به است و فرومایه معرفی کند - چنانکه در این عصر بدون هیچ تعللی ورد زبان خاص و عام است - مقام زن را در جامعه پی بالا برد، نسبت به ترقی و سعادت وی خطرات نمایانی انجام داد. مثلاً احکام وراثت قرآن که سابقاً ذکر شد، در مقابل قانون اروپا، برای زن بقایت مفید بود. و از مطالعه آن معلوم می‌شود که تاجماننداره رعایت حقوق زن به عمل آمده است.

«آری، مسئله طلاق را اسلام جایز قرار داده و اختیار آنرا هم به مرد واگذار نموده، ولی در همین حال، در احکام متعلقه به طلاق، اکیداً این مطلب قید شده است که با زنان مطلقه برویه عدالت و مروت و انصاف را کاملاً باید مرعی داشت. برای کشف میزان تأثیری که اسلام در وضعیت زنان بخشیده، بهترین طریقه این است که مراجعه به قبل از اسلام نموده معلوم داریم که در آن زمان وضع زنان چه بوده و چه - مقامی را در جامعه حایز بودند، و بعد از اسلام به چه مقامی نایل شدند. برای حل این قضیه، طریقی بهتر از احکام نوامی خود قرآن نیست...»

۱۵۴ [۹۲]. ایجاد حرم سرا و استخفاف خواجگان حرم، ابداً به اسلام مربوط نیست و چه با که به عنوان ثانوی - حرام باشد. بلکه این رسم را - بجز آنکه در قدرتمندان اقوام دیگر وجود داشت - خلفا، و به خصوص خلفای عباسی و دیگر سلاطین - که حساب

ایشان و حساب اسلام جداً و کاملاً از هم جداست — به وجود آوردند.

۱۵۵

[۹۴]. نکاح موقت را، اخیراً بعضی از متفکران بزرگ معاصر اروپا و جهان غرب، به مصلحت جامعه انسانی دانستند و آن را تجویز کردند. اصل این موضوع در اسلام، متی است نبوی و در زمان صحابه معمول بود و است و شیعه از آن پیروی کرده است و در بیان ائمه «مانع شیوع زنا» معرفی شده است. پس اصل آن، در متن فقه اسلام و تجویزات بانی اسلام درج است. برخی از فقهای اهل سنت (و نعمة آنان — «القدیر»، ج ۶/۱۲۹) با استاد به اجتهاد خطبة دوم در برابر «نص»، آن را منع کردند. و می دانیم که اجتهاد، در برابر نص نبوی، هیچ نیست. بلکه جرات است به احکام دین و نلموس الهی و نفی است بر حکم شارع (— «النص والاجتهاد» / ۱۹۵). و از این روست که گروه بسیاری از فقهای صحابه و تابعان، مانند عمران بن حصین و جابر بن عبد الله انصاری و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عمر — فرزند خود خلیفای که نهی کرده است — و ابو سعید خدری و سلمة بن امیة بن خلف و ذریر بن عوام و عمرو بن حرب و ابی بن کعب و سعید بن جبیر و طاووس بمانی و سلمی و مجاهد، بجز فقهی «اهل بیت» به تعبیر ابو حبان در تفسیرش — و به جز مالک بن انس، پیشوای مالکیان، و ابن عباس — به نقل سرخی در «البسوط» و گروههای دیگر (— «القدیر» ج ۶/۲۲۵ و بعد — فصل «من اباح متعالتشاء») بدین نهی غیر شرعی و مخالف قرآن اعتیابی نکردند و همواره آن را مباح اعلام کردند.

اکنون آیا سزد که چون پیامبر، روی در نقاب خاک فرو نهفت، حلال او را حرام کند و حرامش را حلال (و حلال محمد حلال الی یوم القیامة و...)؟ قرآن به خود پیامبر، اجازه حلال و حرام کردن نداده است (سورة تحریم — ۶۶ — آیه ۱) ناچهارم بهر کس، از اینجاست که این تحریمها از مطاعن خطبه شمرده اند. و ابو حنیفه متعالتحج (طواف القلوم) را که عمر نیز نهی کرده بود، جایز شمرد و بعاین نهی اعتیابی نکرد (— «التقص» ۶۵۲ و بعد).

با این حساب، آباشیعه که پاسدار جزئیات و کلیات احکام و سفارشهای پیامبرند، گگاهی کرده اند، که نو پیندگان خام با مزدور (دگفته مزدور دبارهای اموی و عباسی و اکنون مزدور استثمار جهانی) همواره بر آنان بتازند. ماد باره ائمه طاهرین (از جمله امام معصوم علی بن ابیطالب که اقیه و اعظم بودن او در است، جزء مسلمات است و حدیث متواتر و نامدینه العلم و علی بابها — «القدیر»، ج ۶/۶۱ — ۸۱، درباره اوست) قائلیم که شارح و مبین احکام الهی اند، نه اینکه احکام را کم و زیاد

پس ویش، وحلال و حرام کند، (لما لحکم والیه ترجعون).

اکنون دلائل آن واقعه معلوم می‌شود که چرا علی «ع» در قضیه شوری، سخن عبدالرحمان بن عوف را (در مورد عمل به سنت شیخین) نپذیرفت. علاوه بر این، مگر می‌توانست رفتار کسانی که به شهادت تاریخ (۱- «الدبر»، ج ۶ و ۷)، همواره نیازمند علم و عمل و رعایت‌های او بودند و پیوسته دچار اشتباه می‌شدند و فریاد «البلونی»^۱ و «لولاعلی»^۲ و «کل الناس اقه من...»^۳ شان بلند بود، برای وی حجت باشد؟

دیلاهایند است که برای نکاح موقت، از لحاظ رعایت حقوق مختلف فردی و اجتماعی طرفین، احکامی مقرر شده است. (برای تحقیق درباره این اصل فقهی — «الدبر» ج ۶/ ۱۹۸ تا ۲۴۰ نیز کتاب «المنعة و اثرها فی الاصلاح الاجتماعی» — دکتر توفیق القکیکی، چاپ قاهره، و کتاب «منه و آثار حقوی آن» دکتر محسن شفاپی). جالب این است که نوع آنان که به «نکاح موقت» اسلام با نظر اعتراض و انتقاد می‌نگرند، خود در اصل، همان را مکرر و متعدد دارند نهایت نامشروع. به گفته یکی از فلاسفه: «آسیایان در قوانین ازدواج از اروپاییان بهتر عدم برداشتند و تعدد زوجات را امری عادی و قانونی دانستند. این امر در میان ما، تحت پرده قاطع و عبارات دیگر، بیشتر مرسوم است». تاریخ فلسفه ویل دورانت، از ترجمه فارسی: ص ۳۲۰، چاپ دوم (۱۳۲۵).

«در اروپا هیچ يك از رسوم مشرق، به تعدد ازدواج بد معرفی نشده و درباره هیچ رسمی، این فکر نظر اروپا به خطا نرفته است... رسم تعدد ازواج اهدأ مربوط به اسلام نیست، چه قبل از اسلام هم رسم مذکور در میان تمام اقوام شرقی، از یهود، ایرانی، عرب و غیره شایع بود». اقوامی که در شرق، قبول اسلام نمودند، از این حیث، فایده‌ای از اسلام حاصل ننمودند» — (گوستاو لوبون ص ۵۲۳ — ۵۲۵).

۱۵۶ [۹۶]. این سخن از نظر تاریخ آداب اسلامی صحیح نیست. بیشتر در این باره اشارتی گفت.

۱۵۷ [۱۵۱ با نوشت ۱]. حدیث معروف دجل خزاعی (از خاعمران حماسة تشیع، در قرن

سوم) همین اصطلاح به کار رفته است:
مجلس آیات خلت من تلاوة
ومنزول وحی مقررالمرعات

دیوان دجبل - ص ۸۹

۱۰۸ [۱۰۳]. تغییر مؤلف، در اینجا (ص ۱۰۳) که می گویند: «اسماً رئیس انتخابی» کاملاً
بمورد است. زیرا انتخابی بودن خلیفه، فقط اسمی بود و پس، اسماً در خارج و رسماً
اصل انتخاب عملی نشد. و در واقع همان انتصاب بود. بر پایه تواربغ و متون ابوبکر
به وسیله ۲ نفر (عمر و ابوعبیده جراح) خلیفه شد. عمر با تعیین و انتصاب شخصی ابوبکر
خلیفه شد، و عثمان با شورای شش نفری که هر تعیه کرده بود و اختیار نهایی را به مشیر
عبدالرحمن بن عوف داده بود، تعیین گشت. و این بود انتخاب! پس از آن هم که خلافت
به دست بنی امیه افتاد و اسلام و قرآن را بر طاق هشت.

مؤلف، به این حقیقت، رسیده است و آن را به عبارات گوناگون باز گفته،
از جمله در صفحه ۱۳۵ گویند: «در نزد سبّان، امام رئیس (اسماً رئیس انتخابی) جامعه
مسلمانان...». و در صفحه ۱۵۸ گویند: «ترتیب معینی در شیوه انتخاب خلیفه نیز وجود
نداشت». بنابراین، هر خلیفه ای، بنا به اقتضای مصالح دسته ای محدود، هر طور که پیش
می آمد، تعیین و نصب می شد، نه با انتخاب و اجماع همه صحابه و اهل حل و عقد. اگر
به شرح کشمکشها و جریانات سقیفه و حتی زد و خورد و کشتاری که شد، بپردازیم، بی
تفصیل باید (— «الفدیر» ج ۷ و «السقیفه» تألیف علامه محمد رضا مظفر). همین قدر
باید گفت که علی و هاشمین و خاندان نبوت و صلحا تن از فضیلتی صحابه و همه انصار
سرگرم کفن و دفن پیامبر بودند و... در مورد دگرگونی هم که یعت کردند، این ای—
الحدید مورخ و محقق معروف چنین می گویند: «عمر و ابوعبیده و چند تن دیگر، در
حالی که جامعه ای صنعانی پوشیده بودند از سقیفه در آمدند و به هر کس می رسیدند،
او را می زدند و جلو می انداختند و دستش را می کشیدند و به دست ابوبکر می مالیدند،
تا بدین سان یعت کرده باشد، چه بخواند چه نخواهد...» (— نظره فی شرح
نهج البلاغه ج ۱/۱۰۳) و چون اجماعی — و حتی عده قابل توجهی — در کار خلیفه
دست کردن نبوده است، متکلمان بزرگ اهل سنت، چنین می گویند:

قاضی عضدالدین: «... در خلافت، اجماع لازم نیست، بلکه يك يادونفر هم که
یعت کنند کافی است مثل اینکه عمر با ابوبکر یعت کرد و عبدالرحمان عوف با عثمان،
و متظر مردم مدینه نشدند تا چند مدتی بعد دیگر جاهل» (المواقف، ج ۳/ ۲۶۵-۲۶۷).

ماوردی: «ابوبکر، بایعت پنج نفر خطبه شد» (الاحکام السلطانیه ۲/ ۴)
 امام الحرمین جوینی: «در خلافت اجماع لازم نیست، زیرا ابوبکر بدون
 اجماع همه خطبه شد. و وقتی اجماع شرط نبود عده معینی هم لزوم نداشتند بلکه يك
 نفر هم که با کسی یعت کرد، او خلیفه می‌شود» (الارشاد ۲۲۲/ ۲).

قرطبی: «اگر يك نفر هم با کسی یعت کند، آن شخص خطبه می‌شود. دلیل ما
 یعت همراه با ابوبکر...» (تفسیر قرطبی، ج ۱/ ۲۳۰ نیز — القدر، ج ۷/ ۱۳۶)
 و شگفت است که مدعا را دلیل فرار داده‌اند. و از توهین به قتل اجتماع و با گذشتن
 بر عصمت حوادث و عزت تاریخ، اها نورزیده‌اند.

باری، اگر قضیه از این قرار است، پس پیروی از انتصاب و نهی و تعیین رسول
 (بر اساس وحی) اولی است، بلامنتصاب و نصب افراد عادی که نوعاً کارشان در گروه
 اغراض است و از شناخت واقعیت در مردمان آنها به دور؟

و آیا تعیین پیامبر اکرم، علی را غیر قابل هضمتر است، یا تعیین همراه ابوبکر را
 و ابوبکر همراه و شمشیر بر صفوف عثمان را؟

ضمناً برخی از روشنفکران مذهبی، که می‌خواهند دربارهٔ سیستم حکومت
 در اسلام بحث کنند، باید بدانند که بنا بر تصریح بزرگان اهل سنت — که سخن برخی
 از آنان در بالا نقل شد — اجماعی، حتی اجماعی محدود! در کار نبوده است، تا بتوان آن را
 پایهٔ بحثی و استاجبی قرار داد. بلکه سیستم حکومت در اسلام، به گونه‌ای دیگر است.

۱۰۹ [۱۰۴]. راجع به نظر اسلام دربارهٔ صابان و هم زرنشبان که آنان را اهل کتاب
 می‌دانند بدان، به سایر مآخذ (ملل و نحل، تقاسیر، فقه) رجوع شود. در تفسیر
 «کشف الاسرار» چنین آمده است: «... و این گزیت پذیرفتن خاصه اهل کتاب را است،
 به نص قرآن... "من الذین اتوا الکتاب حتی یطوا الجزیة من ید" — مجوس را
 همین حکم است که مصطفی «ع» گفت: "سوا بهم من اهل الکتاب" — [با آنان چون
 اهل کتاب رفتار کنید]. و علی بن ابیطالب «ع» را پرسیدند که جزیت از مجوس
 پذیریم؟ گفت: "آری که ایشان را کثای بود و برداشتند و بردند از میان ایشان".
 این دلیلی روشن است که پذیرفتن جزیت را اهل کتاب بودن شرط است، پس
 مشرکان و عدهٔ اوئان از این حکم بیرون‌اند» (— کشف الاسرار، ج ۱/ ۵۱۶).

۱۱۰ [۱۰۵]. دستگاههای خلافت، بخصوص اموی و عباسی — چنانکه اشاره رفت —
 از اسلام جز نام هیچ چیز نداشتند و نوع کردارشان در جهت عکس تعالیم اسلام بود.

امروز که ما می‌توانیم اسلام و تاریخ خلافت و زمامداری را به‌طور دقیق مطالعه کنیم، به‌این واقع بی‌می‌بریم. البته نباید از نظر دور داشت که مؤلف، نوع مطالب خود را از سایر مستشرقین و اسلام‌شناسان غیر مسلمان گرفته است و نظرهایی که ایشان درباره‌ی این مباحث داده‌اند، با از روی اطلاع کامل و تحکیم لازم و تبحر کافی نبوده است، یا به‌اغراض آلوده بوده و هست.

به‌علاوه آنچه در داخله حوزه تعالیم تشیع، درباره‌ی مسئله زمامداری - از نظر ماهوی - وجود دارد، که متأسفانه بر کثیری از خود شیعه نیز مجهول است، به دلیل آنکه عمل بر طبق آن نیست.

۱۱۱. [۱۱۰]. در این باره در کتب کلامی بحثهایی است که باید دیده شود.

۱۱۲. [۱۱۲]. در مورد قرآن کریم، احتراماً، اصطلاح «سجع» را به کار نمی‌برند و به جای آن، کلمه «فاصله» را می‌گذارند: «لواصل آیات».

۱۱۳. [۱۱۳]. بلکه در مطلق قلمرو زبان و ادبیات عرب، زیرا اعجاز قرآن ثابت شده است، و دانشمندان و ادبای عرب غیر مسلمان نیز، بدان اعتراف کرده‌اند. (— تفسیر «نیان» تألیف شیخ الطایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، و «کشاف» تألیف جارا قه زمخشری و «اعجاز القرآن» قاضی ابوبکر باقلانی، و «الطراز» امام یحیی العلوی، و مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» تألیف علامه مجاهد شیخ محمد جواد بلاغی، و «دلائل الاعجاز» و «اسرار البلاغة» جرجانی، و «المعجزات الخالدة» تألیف علامه سید هبة الدین شهرستانی و «کشف الظنون» ج ۱، بند ۱۲۵، از چاپ ۱۳۳۵ هجری، و فسیله معروف شبلی سمیل، بدین مطلع:

انی و انک قد کفرت بدین

هل اکفرون بمحکم الایات؟

لعبت قرآن و مسلم بودن خصوصیات آن تا حدی است که می‌نگریم مورخی چون ویل دورانت، در تاریخ جهانی خود چنین می‌گوید: «به اتفاق آراء قرآن بهترین و نخستین کتاب نثر عربی است». تاریخ تمدن - تمدن اسلامی، کتاب چهارم، بخش دوم، ص ۳۹.

۱۱۴. [۱۱۳]. موازین و قواعد زبان عربی، تنها تحت تأثیر منظومات و اشعار جاهلیت

بوجود نیامد، بلکه خود قرآن، در تکوین و ظهور و کمال این دانش مدنیت بسیار داشته است. این دانش، از جمله دانشهایی است که علی «ع» تأسیس کرد. امام اصول اولیه آن را به شاگرد و صحابی خود، ابوالاسود دثلی، تعلیم داد و از آنجا این علم پدید آمد. (— مقدمه شرح «نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۱ / ۲۰، «هدایة الوعاة» سیوطی، و «تأسیس الشيعة لعلم الاسلام» تألیف علامه سید حسن الصدر / ۲۰ و بعد).

۱۱۵ [۱۱۲]. در این باره — مقدمه «تفسیر صافی».

۱۱۶ [۱۱۵]. بیشتر، بر اساس مآخذ موثق تاریخ، یاد آور شدیم که شیعه بر اساسی دینی، در زمان حیات پیامبر، بوجود آمد و با خط مش معین کردن خود پیامبر و نامی که از طرف پیامبر یافت، وارد کارزار زندگی در ناحیه اجتماع — دین شد — توضیحاتی ۷۱، ۷۰، ۶۳، ۵۱.

۱۱۷ [۱۱۵]. بحث در تفسیر قرآن، در کتب فنی و خاصی که در این باب تألیف شده و هم در برخی از تفاسیر، مطرح گشته است. باید آنها را دید. آنچه مسلم است این است که دانشمندان شیعه، تحریف «باز پاد» را کاملاً و مصرأً منکرند. چنانکه متشکر و مصلح و معلم و عالم شیعه — بلکه مطلق اسلام — و پیشوای علمی بغداد در آغاز سده پنجم هجری، یعنی شیخ مفید (محمد بن نعمان) در پاسخ این پرسش که «آیا در قرآن چیزی کم و زیاد شده؟» گفته است: «واللهي بين الدفتين من القرآن، جيبه كلام الله تعالى و ترجمه، وليس له شيء من كلام البشر». یعنی: «آنچه میان دو برگه جلد قرآن قرار دارد، همش سخن خدای بزرگ است و فرو فرستاده اوست. و هیچ چیز از سخن آدمی در آن نیست.» — («اوائل المقالات» / ۵۵ و «مبتدای البحار» — ذیل «قرآن». نیز — شیخ صدوق، اعتقادات — فصل «اعتقادات فی القرآن» و — شیخ طوسی، التیان ج ۱ / ۳، و — شیخ طبرسی، مجمع البیان، مقدمه «الفن الخامس»).

۱۱۸ [۱۱۶]. این سخن مؤلف محترم را نمی توان پذیرفت. زیرا هیچ مدرکی ندارد جز ملل و نحل شهرستانی و می دانیم که شهرستانی در ملل و نحل، مطالبی به شیعه نسبت داده است که درست نیست. علامه امینی در جلد سوم «الغدير» از صفحه ۷۷ تا ۳۳۸، تحت عنوان: «نقد و اصلاح حول الکتاب و التألیف المزورة»، مطالبی را

که در این گونه کتب (ملل و نحل ابن حزم، ملل و نحل شهرستانی، الانتصار ابوالحسین خیاط معتزلی، الفرق بین الفرق بفسطاطی، منهاج السنة ابن تیمیة حرانی، البایة و التهایة ابن کثیر دمشقی و...) درباره شیعه آمده است، مورد رسیدگی کامل و نقد فنی مستند قرار داده است.

بر محققان و اسلام شناسان و مشرقانی که می خواهند صاحب نظر صحیح باشند، فرض است که این مباحث را بخوانند. به علاوه در تفاسیر شیعه، این دو سوره نیز جزء قرآن شمرده شده و حتی در تعالیم ائمه و علمای شیعه، در باب «خواص السور» و فضل تلاوت سوره قرآن، در مورد این دو سوره نیز فواید و مطالب بسیاری ذکر شده است. (— تفسیر مجمع و ابوالفتح و صافی و...) .

۱۱۹ و ۱۴۰ و ۱۴۱ [۱۱۶ - ۱۱۷]. اولاً باید دانست که مسلمانان در قرائت قرآن هیچ گاه از متن مصوب معمولی — که صحت آن مسلم است عدول نکرده و نمی کنند. ثانیاً — اختلاف قرائت قراء سببه، مستطای است فنی و مربوط است به علم قرائت و به هیچ وجه به اختلاف و عدول در متن قرآن و قرائت آن منجر نمی شود. (— شرح شاطیبه و جمال القراء سخاوی).

ثالثاً — بر هر هری دین مبتنی معلوم است که تشخیص کلمات عربی — بخصوص معلوم و مجهول — چندان نیاز به اعراب گذاری ندارد. و حتی کسی که قواعد عربی را بلدانده می تواند بدون اعراب، نوشته های عربی را صحیح بخواند. چون خود قواعد از بدون ترکیبات، نقش کلمات و وزن و به اصطلاح «بنیة صرفی» آنها را روشن می کند. بنابراین علم اعراب گذاری قرآن، ابتدا نمی تواند منشأ چنین اشتباهی باشد.

۱۴۲ [۱۱۹]. در کتب مربوط به قرآن و تاریخ آن، اسامی سوره را «توقیفی» دانستند. گویا مؤلف محترم به این بحث فنی توجه نداشت است. بهر حال به کتب این فن، از جمله: «البرهان فی علوم القرآن» و «شرح شاطیبه» و «جمال القراء» تألیف سخاوی و «الاتقان» و «صحیح بخاری» — کتاب التفسیر» و «مجمع» و «ابوالفتح» و «تاریخ القرآن» — «زنجانی» و «تاریخ القرآن» — محمد طاهر بن عبدالقادر مکی» و «تاریخ قرآن» — دکتر رامیار رجوع شود.

۱۴۳ [۱۱۹]. حدود صد سال پیش از این تاریخ نیز علوین همه سوره ها وجود داشت

است. — تاریخ قرآن رامبار — فصل هفتم.

۱۲۴ [۱۲۵]. باید دانست که از روز اول، این حروف مقطعه، آیه حباب شطاند و نمی‌شود آیه قرآن، اضافی زید باشد، چنانکه خود مؤلف به‌دا اشاره می‌کند که اگر چیزی اضافه می‌شد، اصحاب بی‌درنگ آن اضافه را رد می‌کردند. به‌علاوه اصحاب نامبرده، از قیل مغیره و... بدوایت قرآن و داشتن نسخه معروف نیستند. علاوه بر این، در حروف رمز، هیچ‌گاه «اله» تعریف تلفظ نمی‌شود. اضافه بر این، «بس» و «طه» طبق اسناد اسلامی، مسلم است که از القاب پیامبر است، و لحن آیات بعد، که خطاب است، همین را ایجاب می‌کند. بعد از همه اینها در آغاز سوره «قلم» چنین است: «ن وَالْقَلَمِ...» و در آغاز سوره «ق»: «ق وَالْقُرْآنِ...» بنابراین اگر احتمال نداد که و هیر شغل درست باشد، باید جمله با و او عطف شروع شده باشد و این نه تنها بلیغ نیست، بلکه بسیار رکیک، و بلکه از نظر بلاغت نادرست است. پس این احتمالی است سخت سبب و دور اندوق لای و فهم بلاغت عربی. اصولاً این مطالب، از سنخ مطالب عقلی نیست که هر کس در آن باده، سرخود احتمالی باشد. این مسائل عقلی است و برای شناخت درست آنها باید به‌اهل فن و تخصص و ادبای و علمای مسلمین رجوع کرد و در این باره نظر همیان که خودی هستد و مطلع، حجت است نه دیگران.

۱۲۵ [۱۲۲]. پانوش [۲]. در مورد تاریخ نزول این آیه (الیوم اکملت لکم دینکم... سوره ۵، آیه ۵) حتم اسلام‌شناسان درست نیست. بلکه والعبت تاریخی — بنا بر نقل جمع بسیاری از محققان اهل سنت — (صرف نظر از منابع شیعی) این است که آیه مذکور پس از «واقعه غدیر» نازل شده است. (— القدیر، ج ۱ / ۲۳۰ و بعد). در مورد آخرین آیه‌ای که بر پیامبر «ص» نازل شد، برخی از مفسران آیه ۵، از سوره ۹۳ را گفته‌اند: «و لَوْ بِطَبِیْکَ رَبِّکَ فَرَضِیَ» تفاسیر دیده شود. و بنابر روایتی از اسام ابوالحسن علی بن موسی الرضا، علیه‌السلام، سوره «النصر» (سوره ۱۱۰) آخرین سوره قرآن است، در نزول. (— سفینه — ذیل «قرآن»).

۱۲۶ [۱۲۵]. در مورد «تاریخ اسلام» قرآن کریم، البته یکی از منابع است، زیرا صلحا حادثه تاریخی، پس از نزول قرآن رخ داده است. اما از نظر حقوقی، دقیقه اسلام،

منبع قرآن است و سنت (حدیث). سنت شامل فعل، قول و تقریر پیامبر است (از نظر اهل سنت)، و شامل فعل، قول و تقریر پیامبر و ائمه است (از نظر شیعه). در این موارد مؤلف می‌خواهد نشان دهد که اسلام به‌رود تکامل یافته است، و این اشتباهی واضح است. زیرا — چنانکه مصلحان خوب می‌دانند — منابع عمده فقه اسلام در خود قرآن ترمیم شده است. (— تفاسیر «آیات الاحکام»). و از همین جاست که مؤلف محترم در سطر بعد می‌گوید: «عالمان و قهیلان مسلمان، به تدریج، بر پایه قرآن...» پس این اندیشه که اصول و کلیات همه تعلیمات دینی و اخلاقی و قوانین حقوقی و فقه اسلامی با اتمام در قرآن آمده است، کاملاً صحیح است. در پیش یاد آورد شدیم که نوع مشرکان و اسلام‌شناسان، دچار این امر هستند: به صرف مطالعات شخصی در مورد اسلام — که با زمینه‌های ذهنی خاص و تطبیقات اقلیمی و حرفی انجام می‌گیرد — دست از اسلام سرد نمی‌آورند و به عبارت دیگر، بر همه جوانب و جهات آن توقف نمی‌یابند حتی بسیاری از آنان — بنابر شواهد یشمار می‌کنند که دست‌دار به زبان‌های هر بی‌و تعابیر خاص آن کاملاً مطلع نیستند، و مثلاً آیه قرآن را دست‌فهم نمی‌کنند و در عین حال معنایی از آن درمی‌آورند و بدان استدلال می‌کنند.

۱۲۷ [۱۲۶]. عبدالله بن عباس، از نخستین مفسران میرزا است، اما اگر بخوانیم او را «بانی علم تفسیر» بنامیم، مخالف تاریخ علم اسلامی خواهد بود. زیرا وی شاگرد مستقیم علی «ع» بوده، و علی را شیخ و استاد خود می‌خوانده است. بنابر این، علم تفسیر نیز مانند علم نحو، الهیات، فضا و بسیاری از علوم اسلامی دیگر — چنانکه مشهور است — به وسیله امام علی بن ابیطالب وضع و پیریزی شده است. و از جمله مفسران مشهور صحابه، یکی این مسعود است (در گفت‌وگو به سال ۳۲ یا ۳۳ هـ. ق).

این مسعود گوید: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است. و هر حرفی ظاهری دارد و باطنی. و علم همه اینها نزد علی است.» (— «الندبر» ج ۳/۹۹). ابن عباس (در گفت‌وگو به سال ۶۸ هـ. ق) — در حدیثی مشهور از طرق اهل سنت — گوید: «... علم من از علی است. و علم من و علم همه اصحاب محمد (ص) در برابر علم علی، چون قطره‌ای است در برابر هفت دریا» (— «الندبر» ج ۲/۲۵، و ماخذ آن).

حسن بصری (در گفت‌وگو به سال ۱۱۰ هـ. ق) گوید: «آگاهی علی از اسرار قرآن چنان بود که، گویی کلید گشایش رموز اعجاز آمیز کتاب خدا را در کف او نهاده‌اند

و علم آنچه را در قرآن است و آنچه منکی بر پایه قرآن است به او داده اند.» (—) کتاب «علی و قرآن» — تألیف استاد محمد جواد مغنیه، دانشمند لبنانی).
 جاحظ (درگذشته به سال ۲۲۵ هـ ق) ادیب و دانشمند معروف قدیم، گوید:
 «قه احکام و علم اسرار و تأویلات قرآن نزد علی بود.» (— «بناهی الموده» / ۱۸۲-۱۸۳، از چاپ هفتم).

عزالدين عبدالحميد بن ابی‌الحديد مدائنی بغدادی (درگذشته به سال ۶۵۵ هـ ق) در آغاز شرح خویش بر «نهج البلاغه» — ضمن بیانی مفصل و مستقیم پیریزی علوم اسلامی را به امام علی بن ایتطالب نسبت می‌دهد و این امر را مسلم می‌داند. در آنجا درباره «تفسیر» می‌گوید: «و از جمله علوم، علم تفسیر قرآن است، که از علی آموخته شده و از او سرچشمه گرفته است. و توهرگاه به کتب تفسیر رجوع کی صحت این سخن را درمی‌یابی، زیرا اکثر تفسیر قرآن از او و از عبدالله بن عباس است. و هم مردم حال عبدالله بن عباس را می‌دانند که او ملازم و پیوسته به علی بود. او شاگرد و پرورش‌یافته دست علی بود. مردم به او گفتند: نسبت علم تو در برابر علم سرعت (علی) چیست؟ گفت: نسبت خطره با آن باقیانوس». (— شرح «نهج البلاغه» ج ۱/ ۱۹، نیز — کتاب پیرایه «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام» و — «فتح الملک العلی، بصحبه حدیث باب مدینه العلم علی» و «خصائص امیر المؤمنین علی بن ایتطالب» و «کتابه الطالب فی مناقب علی بن ایتطالب»).

۱۲۹ و ۱۳۱. بیشتر دین مورد اشاره ای رفت. این اظهارات از ناحیه این گونه مؤلفان دلیل دوری ایشان است از فهم مجموعی جریانهای اسلامی در نواحی مختلف آن. می‌دانیم که قه «قانون» است و قانون کلی. بنابراین، همه حوادث و رویدادها تحت کلیات احکام قرآن مندرج شده است و می‌شود. پس قرآن به صورت «جمل حکم کلی» هیچ امری را بی پاسخ نگذاشته است، چنانکه در خود قرآن بدین موضوع (و هم در احادیث نبوی و احادیث ائمه) اشاره شده است. و در طول تاریخ قه اسلام، هیچ گاه، فقها حکمی از خود جعل نکردند. تنها کار قبه استباط حکم است، و حوادث و رویدادها در قلمرو مصادیق و تشخیص «موضوع» داخلند. این نکته فی قهی، بر مؤلف که از نظرگاه خاصی به مسائل می‌نگرد پنهان مانده است.

۱۳۰ [۱۳۱]. در مورد احادیث مجبوله تحقیقات و تألیفات مرشاری وجود دارد. از جمله، جلد پنجم «الدیر و خانیه و سفر السعاده» تألیف فیروز آبادی و «التالی المصنوعه»

تألیف سیوطی و... (نیز - توضیح ۱۲ و ۱۳۷).

۱۳۱ [۱۳۲]. «دماخذ اسلامی، دداین گونه‌نمودن اصطلاحاتی است (از جمله «امضاء») که گویا مؤلف محترم آنها را درست تشخیص نداده است. دداینجا صحیح این است که بگوییم اگرگاه، حکمی یا سنی از دیگران در اسلام پذیرفته می‌شده است، پس از آن بوده که به وسیله نظام اسلامی، تعدیل و تکمیل می‌شده است و احیاناً نواحی ضرر و اضرار اخلاقی و اقتصادی آن ملود می‌گشته است. (مانند برخی از مسائل ازدواج و بیع و...)»

۱۳۲ [۱۳۲]. ددنظرشبه، بدروایت اقوال و افعال ائمه نیز حدیث گفته می‌شود، زیرا آنها نیز مآلاً به پیامبر - بطور مستقیم - منتهی می‌شود. زیرا ائمه وارث مستقیم معلوم و ارشادات نبوی بودند و ذره‌ای از مرام و تریث و دین و دعوت او منحرف نمی‌شدند، برخلاف دیگران. برای همین است که شبهه پس از قرآن و سنت، هر توضیحی را ددبارشدین و مرورشادی و دد مقام حمل، ازدیگری - جز ائمه - نمی‌پذیرد. برای آنکه اسلام خالص و نیامیخته، جز دد نزد پیشوایان راستین و ائمه طاهرین (که شارحان احکام قرآنند) ددنزد دیگری نیست.

۱۳۳ [۱۳۲]. وی ددنظر علمای رجال حدیث لعل سنت، ناموثق و غیر قابل اعتماد است. (- «القدیر» ج ۱/۲ و بعد).

۱۳۴ [۱۳۳]. برای تحقیق کامل دد احوال این صحابی، و مقدار صحت و مقام احادیث او کتاب «ابوهریره» تألیف علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین، حتماً دیده شود، نیز کتاب «شیخ المفیره».

۱۳۵ [۱۳۵]. - کتاب «احادیث عائشاه المؤمنین»، از استاد مرتضی‌المسکری.

۱۳۶ [۱۳۵]. «دماخذ، کلمه «استحمام» به کار برده شده است. و معلوم است که «استحمام» ددلفت هری، نخستین معنایش، با آب شستو کردن است (نهایت آب گرم) نه گرما به رفتن.

۱۳۷ [۱۳۸]. این دانش را خود مسلمین به‌خوبی داشتند و دارند. کتابهای بسیار و کاملانی و عینی از علمای سنی و شیعه، در مورد شناخت رجال و صحت و سقم حدیث نوشته شده است. و براساس همین تحقیقات است که متاخران توانسته‌اند حتی آمار احادیث مجعول را پیدا کنند. (جلد پنجم «الف‌دیر» بحثهای:

الف: سلسله‌الکتابین والوضاهین

ب: قائمة الموضوعات والمقولات

ج: النسخ الموضوعة للکتابین

د: مشكلة الثقة والفتات

ه: سلسله‌الموضوعات علی‌البنی‌الامین «ص» و... و کتابهای «الجرح والتعديل» تألیف ابن ابی حاتم رازی، و «تذکره‌الموضوعات» تألیف ابوالفضل مقلسی، و «میزان‌الاعتدال» تألیف شمس‌الدین ذهبی، و «نصب‌الرأیه» تألیف ابومحمد زیلعی، و «تهذیب‌التهذیب» تألیف ابن حجر، و «لسان‌المیزان» تألیف ابن حجر و... و «اضواء علی‌السنة‌المحمديه» و «قواعد‌الحدیث».)

ضمناً یادآوری شود که در سخنانی که مؤلف تا پایان این فصل می‌گوید، موارد نظر هست و همه را نمی‌توان پذیرفت، نهایت در این «توضیحات» جای تحلیل و تفهیل چندانی نیست.

۱۳۸ [۱۳۷]. نمی‌دانیم مقصود مؤلف محترم چیست؟ آیا در حقوق منفصل و مستقل و مترقی اسلام - با آن همه تفصیل و فروع - چه مقدار از موازین حقوقی دوران قدیم پادشاهی ممکن است راه یافته باشد. مؤلف برای مطالبی به این اهمیت، نه‌آنقدری ذکر می‌کند نه‌نمونه‌ای.

۱۳۹ [۱۳۶]. باید یادآوری شود که در قه‌شبه که «باب‌اجتهاد مفتوح» است، این موضوع خود بخود معنی است و مانع «جمود قه» و انقطاع آن از زندگی» بر سر راه نیست. گرچه قه‌ها عملاً از این کیفیت استفاده نکردند مگر برخی از گذشتگان و يك‌تن از معاصران....

۱۴۰ [۱۳۵]. می‌دانیم که در قه‌اهل سنت، قیاس یکی از ادله و طرق استنباط است. بنابراین تعمیر مؤلف محترم، بی‌مورد نیست. و حکمی که به قیاس به دست می‌آید، در نظر قه‌ای محترم سنی و برادران اهل سنت، خود حکمی اسلامی است.

۱۴۱ [۱۳۴، پانویس]. در اینجا فقط به‌طور اشاره، نکتهای یادآوری می‌شود. و آن این است که قه‌ شبه چون نوعاً در جهت حقوق انسانی سیر می‌کند، همواره برخلاف

خواستهای متفکران بوده است. چنانکه «امیر علی متفکر شیعی هند، در پی می خورد که نظریات مجتهدان مذاهب منی بجای تعالیم پیامبر را گرفته است. زیرا ایشان، مانند بسیاری از نویسندگان کلیسای مسیح، چاکر شهریاران و ستمگران بوده اند. و از این رو چه با احکامی ساختند و تفسیرهایی بر قرآن نوشتند، که هیچ پیوندی با روح اسلام نداشت» (— «نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی»، شماره ۶، تابستان ۱۳۵۰ مقاله دکتر حمید عنایت: «تجدد فکر دینی نزد اهل سنت»، ص ۵۲ و بعد) از اینجا است که می گویم معارف اصیل اسلامی در این مکب است. و از اینجا است که می گویم این مکب هنوز ناشناخته مانده است. و از اینجا است که می گویم زندگی صحیح برای انسانها در این مذهب است. و از اینجا است که در همین روز و همین طلوع، با اطلاع از آنهمه مکاتب، باز هم از این مکب می زنیم. نیز — توضیح ۳۷.

۱۴۲ [۱۵۱، پانویس]. در گذشته، درباره این تعبیرات قرآن مقاصد آنها اشاره کردیم.

۱۴۳ [۱۵۲]. در آینده (توضیح ۲۰۲)، بر اساس مدارک اسلامی، یادآور می شویم که این موضوع — در شکل مفول و مشروع آن — در صدر اسلام نیز وجود داشته است.

۱۴۴ [۱۵۲، پانویس]. اکنون، فقه شیعه نیز مدتهاست که در «الازهر» تدریس می شود و کتب فقهی و تفسیری و کتب حدیث شیعه در آن سلمان به چاپ رسیده است و می رسد. و محققانی، از بلاد گوناگون اسلام، درباره حقایق و موارد شیعه، کتابها و مقالاتی منتشر کرده اند و می کنند. و این امر بدان خاطر است که اخیراً (یعنی در این صد سال اخیر، و بیشتر در این سی سال اخیر) عملی از روشنگران عزت طلب و مشرکان باحماسه اهلیم اسلام، بدین تکه — کمایش — توجه یافتند که باز شناخت تشیع — از نظر دریافت حقوق انسان، و ایجاد مساوات، و باز یافت جوهر بشریت، و حق همگرایی، و همدردی انسانی، و هماهنگی زیستی، و ایمان به انسان و ارزش انسان، و دیگر شئون شور و حماسه و پیش و فریاد طلوع و عزت... باز شناخت اسلام است و پس، و بازگشت است به خواستهای اصلی پیامبر.

۱- و تکه بر این کلمه، برای توجه دادن اذهان و ادبیهات به مولودت خاص آن، در راه سازندگی و احیای مافوق و فطرت و نظام صادرات ملی و ملیت و... همسخمگیری خاصه در برابر برادران عزیز اهل سنت یعنی، اعضای دیگر یک اسلام.

۱۴۵ [۱۵۳]. عبارت مؤلف محترم این است: «در اسلام طبقه «روحانیان - قهه»، که عملاً در جامعه فتودالی همان نقش روحانیان مسیحی را ایفا می کردند، پدید آمد. مجتهدان در رأس این طبقه قرار گرفته اند...» این سخن را درباره مطلق مجتهدان مسلمان سنی و شیعه نمی توان پذیرفت. و در مورد قهه های شیعه یاد آور می شویم که ایشان بنابر اصلی دینی (لزوم متابعت امام عادل) درست در جهت ضد قرار دارند. شیعه هر کس را «اولو الامر» نمی داند.

آری، گاه گاه، برخی از قهه های شیعه، در ادای رسالت اجتماعی خویش کوتاهی کرده اند و حدود رسالت دین خود را با درست دنیائیت و زمان را نشاخته اند، با درصّل به آن قصور ورزیده اند، البته با صرف نظر کردن از کسانی که به صورت «قهه» درآمدند و تحصیلات لازمه این رشته را کرده و بدین مقام رسیده اند، اما در حقیقت هیچ گاه يك «قهه شیعی» نبوده اند و نیستند.

۱۴۶ [۱۵۲]. تعیر صحیحی نیست، بلکه در قهه، اصولاً احکام به پنج قسم تقسیم می شده است.

۱۴۷ [۱۵۲]. بین «فرض» و «واجب» فرقی هست که در مورد «فرض الهی» روشن می شود.

۱۴۸ [۱۵۲]. دلتن به مسجد جزء واجبات نیست، مگر در برخی موارد. ولی از نظر لزوم ضرورت در اجتماع و هم دلی و بسیج... بسیار اهمیت دارد. و گاه ممکن است - به عنوان ثانوی قهه - در مورد تشکلهای و تحریکهای اصیل، واجب شود.

۱۴۹ [۱۵۲]. این تعریف برای «فرض الکفایه» درست نیست. فرض الکفایه آن است که چون يك تن انجام داد کفایت کند و تکلیف، در آن مورد، از دیگران ساقط شود. در نظر مؤلف محترم دو مفهوم «فرض الکفایه» و «فرض الاستطاعة» خطط شده است.

۱۵۰ [۱۵۵]. این خطط نیست، بلکه خاصیت نظام حقوقی اسلام است که همه چیز را در بر می گیرد و در تحت «احکام خمس» قرار می دهد.

۱۵۱ [۱۵۵]. همه اصول قهه سنی و شیعه یکی نیستند کتاب و سنت، اصول یکی است،

با توجه به سمت سنت در قه شیعه.

۱۵۲ [۱۵۵]. مؤلف محترم توجه نمی‌دارد که این خط نیست، مثلاً اگر گفتیم قتل نفس هم قصاص - یا دیه - دارد (از نظر جزایی) و هم گناه کبیره است خلط نیست، بلکه توجه به یک بدیده است از نظر دوواکشی: در مقیاس اجتماع و حقوق جزا، و در مقیاس تربیت نفس و سلامت بافساد آن و به تعبیر دیگر از نظر «حقاقت» و «حقالتاس»، با به تعبیر سوم: از نظر آثار این جهانی (جزاء) و آثار آن جهانی (عقاب).

۱۵۳ [۱۵۶]. چنانکه یادآور شدیم، با علم استدلال اجتهاد در قه شیعه، چنین تفصیلی در آن هیچ‌گاه راه نمی‌یابد. بلکه در روایت توقیعی - که «حوادث و احوال» به «روایات احادیث» ارجاع شده است نمخود «احادیث» - منظور همین است که قهای شمیرا (که باید راوی «واهی» احادیث آل محمد «ص» باشند، که امام علی «ع» فرمود: «کونوا لعلم و عاقلان کونوا له روات» - فراگیرنده علم باشید و روایت‌کننده آن) الزام کند تا با تروی کامل در روایات و مذاق ائمه، و با توجه به جنبه‌های نوین و نوین‌های و مسائل، و هم توجه به زمان و ملاحظات زمان و نسل، احکام را در مقیاس جهانی و نیازهای مشت انسان عرضه کند.

۱۵۴ [۱۵۸]. چنین نیست که قرآن، درباره دولت اسلامی دستوری ننشاده باشد. بلکه آیاتی چند در این باره آمده است که - به جز مآخذ شیعه - در متون و مدارک فراوانی از اهل سنت نیز تصریح بیان شده است. از این جمله است: آیات غدیر (— «واللّٰهیر» ج ۱) و آیه ۵۵ از سوره ۵ «مائده» (— «واللّٰهیر» ج ۳: ۱۵۶-۱۶۷). و با نظر به این آیه است که صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵) ادب و متکلم معروف می‌گوید:

وَإِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ
إِمَامًا فِي سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ

و آیاتی دیگر (— «واللّٰهیر» ج ۲/ ۳۰۵ و بعد). این آیات، ناظر به تشکیل حکومت اسلامی و پیروی قاطع از امام عادل و امامت قطعی علی بن ابیطالب است. و از اینجا که آیاتی درباره این امر هست، محقق سنی معروف عزالدین بن ابی الحدید مفااتی (۵۸۶-۶۵۵) می‌گوید: «واجب است هر آیه یا روایتی را که در حق علی بن ابیطالب وارد شده و در آنها به طور آشکار، به خلالت علی پس از پیامبر، تصریح شده است، تأویل و توجه کنیم، تا صحت خلافت به خلیفه قبل از او ضایع نشود.

و کفر و فسق آنان - به این دلیل که با نص جلی (تصریح و تعیین آشکار قرآن و پیامبر) مخالفت کرده‌اند - ثابت نگردد. (→ نظریاتی شرح نهج البلاغه، ج ۸۷/۳). بنابر این روشن می‌شود که آنچه مؤلف محترم، در ص ۳۷ متن نیز گفت (→ توضیح ۲۱) درست نیست، و در اسلام برای پس از زمان پیامبر نیز دستور بوداست. و شیعه پیرو همین دستور است.

۱۵۵. [۱۵۸]. چنانکه یاد شد، حکومت در اسلام، هم جنبه دینی دارد هم سیاسی. (→ توضیح ۳۷) و مستطاعات، از نظر شیعه، مسئله نیاز دولت جوان عربی نیست بلکه، دنباله و ادامه نبوت است و حفاظت مجموعه‌ای که پیامبر گذارده است. فلاسفه و تکلمان شیعه، چون فارابی، ابن سینا، نصیرالدین طوسی و شیخ مفید و سیمرغی... این موضوع را برهنه کرده‌اند (→ «آراء اهل المدينة القاضیه»، کتاب امامت و شفاعت، «تجربہ العاقد» - فصل امامت، «الثانی» سید مرتضی، کتب مفید و ... نیز «القدیر» ج ۱۳۱/۷ - ۱۳۲، بحث «الخلافة عندنا امر قالیه»).

۱۵۶. [۱۵۸]. این آیه، ربطی به اطاعت از قدرتمندان ندارد. زیرا همین قدرتمندان بودند که اسلام را نابود کردند و احکام قرآن را از دست مردم گرفتند. اگر قرآن کریم، اطاعت قدرتمندان را - بدون هیچ قید و تخصیصی - لازم بدانند، باید نفس شدن خویش را بپذیرد. و این محال است. پس منظور از «اولی الامر» در این آیه، بنابر تفاسیر بسیار، ائمه عدلند یعنی امامان آل محمد (ص) که اطاعت آنان، یعنی عملی شدن کلیت احکام قرآن و بدست آمدن عزت واقعی انسان.

۱۵۷. [۱۶۰]. چنانکه معلوم است این هیئت، شش نفر بودند، یعنی طلحه نیز در آن شرکت داده شده بود. نیز می‌دانیم که مسئله این شوری که خلیفه دوم تعیین کرد، کاملاً مورد بحث و انتقاد است، که چرا در صورت انتخاب - این حق را به سه چهار تن محدود کنیم، و سرانجام کار را به شمشیر بر عوف واگذاریم؟ علاوه بر این شوری، این چند نفر کاملاً در انتخاب آزاد نبودند، بلکه حق نظر دادن نهایی به عبدالرحمن ابن عوف و شمشیر او - چنانکه یاد شد - داده شده بود (از طرف خود خلیفه) که کاری بود خلاف شوری و خلاف انتخاب. و می‌دانیم که علی (ع) ابدأ در انتخاب عثمان نظر موافق نداشت، و شوری را اسمی فریناک می‌دانست. جمله تاریخی: «بالله و للشوری» از سخنان او مشهور است. (برای تفصیلات دقیق این بحث، از

جمله — «الفدیر»، ج ۱/ ۱۵۹ و بعد — بحث «مناشلة امیر المؤمنین يوم النوری» (پس شوریایی اینچنین، و سپرده بعدت شمیر) — «تاریخ طبری، بخش ۱/ ۲۷۷۶ و بعد) حجیت شرعی و اجتماعی نداشت^۱. و همین است که مؤلف می گوید، برای خلیفه کردن کسی، روش معینی در کار نبود. — توضیح ۱۵۸)

۱۵۸ و ۱۵۹ [۱۶۰]. چگونه خلیفه این حق را دارد ولی پیامبر ندارد، یاداشته و از آن استفاده نکرده است؟ هیچ يك صحیح نیست، بلکه — چنانکه گفتیم — پیامبر جانشین خویش را — بنابر روایات متواتر اهل سنت — تعیین فرمود. حتی در قرآن نیز در این باره دستور رسیده است (— توضیح ۱۵۲) اما فعل ابوبکر در مورد عمر، جای اشکال است که چرا حق انتخاب را از جماعت سلب کرد و خود تعیین نمود. اگر بگوییم مصلحت اندیشی چنین اقتضایی داشت، در مورد پیامبر نیز این موضوع به طریق اولی صلیق می کند. اما فعل هارون (قهرمان هزار و یک شب و قاتل احرار و سادات و علمای زمان خود از شیعه) چگونه می تواند حجیت باشد و حکم دینی و اسلامی اجتماعی بازده؟ آری انحراف از تعالیم آل محمد «ص» و خط سیر منور و الهی و زندگی ساز و سعادت آفرینی را که پیامبر تعیین کرده بود، نتیجه اش همین فلاکت است. و همین است که به گفته خود پطروشفسکی: «قها پیوست برای دلهای خاطر حکام و سلاطین قوی هستند» و این گونه اسلام انسانی را ضایع کند. (— توضیح ۱۶۱)

و از اینجا — و پس از این همه نگرانیها و انحرافات که در طول تاریخ اسلام روی داده است و روی می دهد، و ملل اسلامی و هم دیگر ملل جهان، چنین کمی ینم بهر می برند — ارزش اعتقاد و صراحت شیعه درباره امانت معلوم می گردد که می گویند: «هی منصوص من الله تعالی، المسمین با هیانهم من آل النبی علیه السلام... لان اختیار الله تعالی لهم، افضل من اختیارهم لهم، اذ یعلم من حالهم ما لا یعلم بعضهم من بعض. و لو كانت شوری، فتأذعوا، یطل الاتفاق علی واحد، و اقضی بهم الی الحرب...» (— «جوامع العلوم» — شباین فریخون — تألیف یش از ۴۲۲ هـ ق — عکس نسخه خطی اسکودریال، ورق ۷۳)

و از اینجا است که بهر حال، خلیفه دوم، به این عباس می گوید. «علی از

۱- و به گفته محقق مصری، استاد فلسفه در دانشگاه اسکندریه، «علی سامی النصار، «ایمن خودی خلافت را از علی گرفت تا به پیرمردی سیاه سنخ، حرمی، که حتی یک کار را بهیوی اتمام نتواند داد. و معلوم دای اینجا بریا نتواند کرد» (— «امانة علی بین القتل والفرار» ۷۵/۷۵).

من و ابوبکر سزاوارتر به این امر بود» (— «الفدیر»، ج ۷/۸۰) و از اینجاست که همونیز گفته است: «یعنی که با ابوبکر شدکاری حساب نشده بود، مانند کارهای زمان جاهلیت» (— «الفدیر»، ج ۷/۷۹، و مآخذ آن از اهل سنت).

۱۶۰ [۱۶۲]. مؤلف محترم، در اینجا، اشاره به جنگهای داخلی اسلام می‌کند، و اظهار می‌دارد که دقت اسلام در باره آنها حکمی نیست. لیکن در مورد اینگونه جنگها نیز احکامی هست، از جمله — سورة حجرات (۲۹)، آیه ۹.

۱۶۱ [۱۶۲] آنچه مؤلف محترم در این گونه موارد اظهار می‌کند — متأسفانه — صحیح است: «نظراً جامعه اسلامی را جامعه‌ای مرکب از افراد برابر می‌دانست، ولی عملاً جامعه دوران خلافت، به طبقات تقسیم شده بود» (ص ۱۲۲). باید توجه داشت که مؤلف در این موارد همواره تصریح می‌کند که جامعه دوران خلافت، و درست‌است زیرا جامعه دوران خلافت اموی و عباسی، «اسلامی» و «قرآنی» و «محمدی» و «علوی» و «غدیری» نبوده و ربطی با «مدینه فاضله غدیر» نداشت. پیامبر هم بارها گفته بود که اگر راهتان را از علی جدا کنید، به همین فلاکتها خواهید افتاد. (مسند احمد حنبل، ج ۱/۱۵۹ و حلیه الاولیاء، ج ۱/۶۲ و کنز العمال، ج ۶/۱۵۶ و کتاب الطالب ۶۷/۶ و مناقب الخطیب ۶۸/۶ و البثابة والنهابة، ج ۷/۳۶۰ و سنن ابو داود و فضائل الصحابة ابو نعیم و مستدرک حاکم — «الفدیر»، ج ۱/۱۲-۱۳).

بانوی اکرم، حضرت زهرا (ع) نیز، در خطبه شورا انگیز و قیام اصلاحی خویش گفته بود: که حال که چنین شد (اشاره به انحراف حکومت از مسیر حق)، شما بگردید و دیگران بدروند و به استبداد شنگران دچار آید» (— «حسانترین فرزند تاریخ» — فصل «امواج غدیر»، ص ۱۸۲ و بعد، از چاپ پنجم و مآخذ آن و «فک فی التاریخ» و «جنايات تاریخ» و «فاطمة الزهراء و ترفی غمها»)

مؤلف دو صفحه بعد گوید: «... و ضحیه سنی، امکان راه سومی (گفته از انتخاب و تعیین خلیفه بعدی، توسط خلیفه می [که دیگر حرفی از اجماع نیست]) را در موضوع جانشین جایز دانست. و آن «اللیعة القهریة» بود...» (متن، ص ۱۶۶)

شگفتا ... یعت قهری، یعنی تسلط به‌زور. آن هم برای جانشینی پیامبر و حکومت اسلام. و بدانکه مظلمه این باوه به گردن آن گروه عالمان و متکلمان ساخته و مزبور باشد که چنین باوه ضد انسانی و ضد اسلامی را گفتند، و برای تأیید قدرتهای مطلق آن را حاصل قرار دادند. اینجا بود که کار به دست

هر کس افتاد، و سلاطین اموی و عباسی، بر خلقها چیره شدند، طاعان طریق به این مقام رسیدند، و رهبران خطایی جامعه اسلام - که رهبر شعار توحید و آزادی انسان بودند - همواره، پامه جور بودند و از مردم دور داشته می شدند یا آشکارا زندانی بودند و سرانجام...

من از اینجا بهشتاب، می گفتم. فقط برای آنکه دانست شود که «اذا فسد العالم فسد العالم» یعنی چه؟ و روایات «اذا اكل العالم مخالطاً للسلطان فانه موه فی دینه» چه معنی دارد؟ و چگونه است که اگر عالم مخالط شد باید او را بدین دانست، و چگونه علمای دهر الخلافه پارتی اسلام گشتند، و در نهایت قدرت‌ها، دین را، چگونه به مردمان آموختند، تنها سخن دوتن^۱ از این دست را نقل می کنم:

قاضی ابوبکر باقلانی، در کتاب معروف خود: «التمهید» - ص ۱۸۶

گوید:

«خلیفه، اگر فاسق بود، ظلم کرد، اموال جامعه را گرفت، پوست بدن مردم را زیر شلاق له کرد، خون بیگناهان را ریخت، قانون را زیر پا گذاشت، حدود و احکام الهی را از میان برد خلع نمی شود، و قیام بغض او لازم نیست، بلکه باید او را موعظه کرده! موعظه؟

این سخن متکلم و عقایدشناسی معروف بود. حال گوش بنارید به سخن بك محدث معروف، حافظ بحی دمشقی نووی، که گفته اند شیخ دارالحدیث بوده است، و شارح «صحیح مسلم». وی در شرح صحیح مسلم - در حاشیه ارشاد الاری، ج ۸/۳۲ - گوید: «خروج بر خلیفه و حاکم، و جنگ با او، به اجماع مسلمین حرام است اگرچه آنان فاسق و ظالم باشند»؟

و کسی نیست که از اینان پرسد به اجماع کدام مسلمین، مگر شیعه و سادات علوی و حسنی و حسینی و موسوی که در طول تاریخ، خروج می کردند، مسلمان نیستند و مگر خود ابوحنیفه که با منصور دو انیقی در افتاد مسلمان نبود؟

این است عاقبت از آل محدوس جدا شدن، و دنبال یزیدها و ولیدها و منصورها و هارون‌ها و متوکل‌ها... رختن!

و سخت شگفتا که سیره سلف را به دست فراموشی سپردند، مگر نه این بود که چون ابوبکر گفت اگر انحراف بایم چه کنید؟ عربی گفت لقومناک بالیف. و همین گونه عمر. اگر قومناک بالیف بود، موعظه از کجا آمده لایه از پندهای زر.

و حتی همیشه، با همان اهرابی است و اگر تقویمی است همان است و بقیه حرف.

۱۶۲ [۱۶۸]. نه، مقصود پیامبر «ص» از این احادیث، مروان حکم و ولید بن عبدالملک و هارون الرشید و متوکل عباسی و مانندهای ایشان نیست. مقصود ائمه طاهرین است که عصمت و عدالتشان نظراً و اعتباراً و خارجاً احراز شده است و پیامبر بارها درباره آنان سخن گفته است. (— بنایع المودة خواجه کلان قندوزی حنفی). و گرنه اگر مراد مطلق هر شیادی باشد که بر جامعه مسلط شود، و به اصطلاح تفازانیا با «دیت — القهریه» بر مردم مسلط گردد، آیا می توان پذیرفت که پیامبر اطاعت آنان را، اطاعت خدا دانسته باشد؟ نیز — توضیح ۱۵۶.

۱۶۳ [۱۶۹]. چنین نیست، و در مورد بازماندگان پیامبر، بر عکس رفتار می شده است و حق آنان داده نمی شده است. به گفته دهل:

اری فیهم فی غیرهم متقسماً
وایدیهم من فیهم صفرات
بنات زیاد فی القصور مصونة
وہنت رسولہ فی القلوات
اکثا وتروا ملوا الی واترہم
اکثا عن الاوتار منقبضات *

دیوان / ۹۵

و به گفته ابوفراس حمدانی:

الحق مہتضم والدین مخترم
وفی آل رسولہ نقسم
بنوعلی رہایا فی دہارہم
والامر تملکہ السولان والخلم

القدیر، ج ۳/ ۳۹۹

و حتی به خاطر اینکه مردم گرد آنان را نگیرند و علیه حکومت های ظالم و غاصب نشوند، همواره آل محمد «ص» را در مضیف قرار می دادند. اگر در برخی ازدو ادین خلفا، چنین عنوانی بوده است جنبه اسمی داشته است و تحت این عنوان باز به — اشخاص بخصوص کمک می کردند. و به تعبیر خود بطروشکی: «هذه این اموال صرف خدمتگزاران خلافت می شده نه احرار و مردم دوستان و نوپرووران و

مصیانگرایان.

۱۶۴ [۱۷۲]. در این باره مسائل بسیاری دیگر، در مورد اراضی و اقسام دوازده گانه آنها، در قه شیعه (با آنکه مؤلف اراضی را دارای سه قسم دانست) و سایر مسائل حقوقی دقیق و رعایت‌های ویژه اسلام در مورد حقوق افراد در مسائل زمین و... به کتب قه، ابواب مربوط.

۱۶۵ [۱۷۵]. این توأم بودن را که مؤلف محترم مطرح می‌کند، می‌دانیم که اشکالی نیست و باعث عدم استواری اساسی حقوق جزایی اسلام نمی‌شود. این موضوع از نظر روحی و معنوی است، با از جنجالی مختلف دیگر، هیچ منافات ندارد با اینکه اسلام در هر يك از رشته‌های حقوقی (جزایی و...) دارای اساسی استوار، و بی‌سستی منظم و کامل باشد. در پیش نیز به این موضوع اشاره شد. — توضیح ۱۵۲.

۱۶۶ [۱۷۵]. گویا منظور موارد خاصی است که بنا بر علتی، دیه بر عاقله مقرر شده است (— کتاب دعل الشرايع، شيخ صدوق). و این کلیت ندارد. پس بطور کلی نمی‌توان گفت، قتل جانبی علیه جامعه شناخته نشده است، مخصوصاً با توجه به آیات بسیار قرآن در این مورد، و از جمله این آیه: «ولکم فی القصاص حیاة یا الولی الالباب» (سوره ۲، آیه ۱۷۹) که خطاب به نوده است و قصاص را مایه حیات جامعه دانسته است. نیز آیه دیگر: «کب علیکم القصاص...» (سوره ۲، آیه ۱۷۸) و آیهانی دیگر.

۱۶۷ [۱۷۹]. با موازینی که در اصول قه وجود دارد، و هم آنچه در قه اصطلاحاً «قواعد» گفته می‌شود، هیچ چیز از حوزه قه اسلام بیرون نخواهد ماند.

۱۶۸ [۱۸۱]. در قه شیعه، از باب جمع میان آیه ۳۸، سوره ۵، و آیه ۱۸، سوره ۷۱، فقط چهار انگشت قطع می‌شود.

۱۶۹ [۱۸۲]. — توضیح ۱۰۲

۱۷۰ [۱۹۱]. — توضیح ۱۶۷

۱۷۱ [۱۷۲]. در اسلام مساوات‌های واقعی بسیاری هست. حتی پیامبر اکرم، در معرفی‌های

مختلف خود از طی، همواره باین امر توجه می‌دهد که او «افسوس» است (— الدیر ج ۳/۱۵۷). نیز پیامبر، دربارهٔ مهدی و دولت او فرموده است که تقسیم مساوی، از شئون اوست. — رسالهٔ «دفعهٔ ساحل». پس آرمان اسلام، همان مساوات است. و چنانکه مؤلف محترم خود توجه دارد و بارها یاد کرده است، عمل خلفا - چه اموی و چه عباسی - همواره غیر اسلامی بوده است (— متن ص ۱۵۷، و توضیح ۱۶۱)

۱۷۲ [۱۹۲]. — احکام تفصیلی «مزارعه»، کتب فقه.

۱۷۳ [۱۹۷]. دربارهٔ آنچه در این یکی دو صفحه، دربارهٔ اهل ذمه آمده است، باید یاد کرد، که در دین انسانی اسلام و موضعگیری حکیمانهٔ آن، در این موارد، سیاست خاصی منظور بوده است که غیر انسانی تلقی نمی‌شود. بلکه مربوط است به سیاست اوشادی و مدیریت داخلهٔ الالیم اسلامی. و از هنگامی که این رعایتها از میان رفته است تاکنون می‌نگریم که چه مایه فجور و پستی و حیوانیگری و یحساسگی و لاوطنی و لادینی را، همینان، در میان جوامع اسلام، رسوخ داده‌اند؟

۱۷۴ [۱۹۸]. بردگی ابتدا لازمهٔ جامعهٔ اسلامی نیست. بردگی واقعی بود تاریخی که اسلام با آن روبرو شد و به خاطر دیشعار بودن آن - بخصوص از جنبهٔ اقتصادی - نمی‌توانست یکباره و آنرا آن را براندازد - چنانکه مؤلف خود بدین موضوع توجه کرده است. و با این توجه، باید است که چنین بگوید؟ با این همه چنانکه در گذشته یاد کردیم (توضیح ۲۸)، با توجه به موازین و دستورات مؤکد اسلام و قه اسلام در مورد آزاد کردن بندگان، در می‌بایم که بردگی لازمهٔ جامعهٔ اسلامی نیست، بلکه اسلام به انواع و اقسام وسایل آن را محدود کرد و به سوی نابودی کشانید.

۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ [۱۹۹ و ۲۰۰]. این سخنان درست نیست. اگر صاحب بردگی، در ضمن تأدیب مقوله برده را بکشد، فتویٰ برخی از فقهای سنی این است که باید سخت با تازیانه مورد شکنجه و تیه قرار گیرد و دبهٔ او را به پستانمال پزدازد. ابوحنیفه گوید اگر کسی بندهٔ غیر را بکشد کشته می‌شود. مالک گوید مطلقاً کشته می‌شود. فقهای شیعه از جمله صاحب «ریاض» می‌گویند «بهر حال اگر صاحب برده، برده را بکشد کشتنی شود بنابر نص ص»، و ریاض روایتی نقل می‌کند از حضرت صادق «ع» از

علی دح که او آزادی را به خاطر کشتن بردای کشت. (— جواهر، کتاب القصاص، و رباعی، همان کتاب).

۱۷۸. [۲۵۵]. دداین موارد، مشخصات فقهی و موازین اسلامی در راه رعایت انسان باید دد نظر گرفته شود و بهصومات رجوع شود.

۱۷۹. [۲۰۱]. همه می دانند که سخن مؤلف «قابوسنامه» حکم اسلامی نیست، مانند سخن نوع کسانی که در مقامی چون مقام صاحب قابوسنامه اند. مؤلف سابقاً نیز چیزهایی از وی درباره تجویز معاصی نقل کرد. اینها همه مردود است و در بطی به اسلام ندارد.

۱۸۰. [۲۵۳]. آزادی برده در نوع است: «ولاء» و «مائه». نوع دوم - که بیشتر همین برده است - آن است که برده کاملاً آزاد می شده است و دیگر صاحب برده هیچ امتیازی بر او نداشته و او مستقلاً راه خود را در زندگی پیش می گرفته است. نوع اول آن برده است که برده پس از آزاد شدن، خود (به خاطر انس و علاقه، یا تأمین مادی، یا...) پیشنهاد می کرده است که از صاحب خود همواره جدا نشود و مطلقاً روابط خود را با او نگذارد. دداین صورت طرفین حقوق نازمهای نسبت به یکدیگر پیدا می کردند از جمله اینکه برده از صاحب خود «ارث» می برد. و قانون فقهی: «الولاء لمن اعتق» مربوط به این صورت است. پس نمی توان گفت، دد اسلام، آزادی برده، موجب استغلال کامل وی نمی شده است.

۱۸۱. [۲۵۶]. انتخابی شگفتی زای است زیرا در قرآن مجید، درباره کاهت، امر آمده است. (— سوره ۲، آیه ۲۸۲).

۱۸۲. [۲۵۷]. آیه ای که شماره آن در توضیح پیش ذکر شد، لزوم اسناد کتی را در معاملات و معاملات تأکید می کند و همین خود در حوزه های وسیع، ثبت اسناد را به وجود می آورد و تهرماً مستلزم چنین سازمانی خواهد بود.

۱۸۳. [۲۵۸]. اگر تعبیر مؤلف در اصل «عارف» برده (چون ما هر یف گفتیم) فغانی شده است، زیرا دداین موارد «عرفاء» جمع «عرف» است (به معنای قبیله، شناسای قوم)، معارف. عرف به معنای مذکور در بیت طریف بن نیم خبری آمده است:

او كلما دخلت عكاظ ليلة

بنوا الى عربهم بنوم

۱۸۴. [۲۱۳]. شاید در این مورد، کلمه «تلوین» مناسبتر باشد از «تکوین».

۱۸۵. [۲۱۵]. این سخن درست است که مسئله «تقدیر» در طول تاریخ اسلام، از ناحیه خلفا و سردمداران پی مورد سوء استفاده بوده است و جامعه را در نوع اوقات بستی و پستی و ذلت و تحلل و بی جوهری گشاییده است. اما در اصل اسلام و تعالیم خیمه - گرجه برای جامعه شیعی نیز روشن نیست و روحانیان این اصل را درست به مردم نیاموختند - درست به عکس است و همواره ترغیب شده است به عدم تسلیم و جوهر داشتن و... (- در فجر ساحل)

باید به یاد داشت که برخی از مسائل، از نظر زمان و مکان طرح کردند، فرق بسیار می کند و گاهی می شود. مثلا مسئله «رضا» و «تسلیم» و «قناعت» و اذعان به «تقدیر»، یکبار در مورد تهذیب نفس و کشتن شعله آرزو و ایجاد آرامش ددونی مطرح می شود، و تا حتم مشروع (یعنی حتی که سنی و فطری نیافرند) مورد قبول قرار می گیرد. آن هم باز با توجه به دو امر: یکی اینکه همین رضا و قناعت و قبول تقدیر، از انسان موجودی می سازد فرشته خرو و بی باز و آهنگین اراده که در راه آرمان بزرگ به هر خطری بی اعتنا باشد. چنانکه مؤلف خود در مورد غازیان اسلام تصریح می کند دوم، اعتدالی که در تعالیم اسلام هست. چون از سویی دیگر می گوید: «خبر الناس من انفع بالناس» - حدیث حضرت صادق از پیامبر (- سفینة البحار، ذیل «نفع») یعنی بهترین مردم آن کس است که مردم از او نفع ببرند. و در تعریف محبوبترین بنده نزد خداوند، می گوید، «انفع الناس للناس» (- سفینة البحار) یعنی سودمندترین مردم برای مردم. نیز ستایش بسیار از سعی و کوشش می کند و ترغیب می کند که مباد کسی به رفتن خویش را فراموش کند (سوره ۱۷، آیه ۱۹ و سوره ۵۳، آیه ۳۹ و ۴۰ و سوره ۷۷، آیه ۲۸ و...) نیز تفضیل مجاهدین (سوره ۴، آیه ۹۵) و ذم مخلوق (= بهجا ماندگان)، (سوره ۱۹، آیه ۸۱ و سوره ۴۸، آیه ۱۱) که این تعالیم حرکت خیز و کوشش را که در اسلام بسیار است، و بلکه اصلی است اساسی - برای تبدیل همان زمینه اعتقادی است - باید به نفع جامعه کوشید، باید نصیب خویش را به دست آورد... اگر زیر ساز تعالیم، دست روی دست گذاشتن بود، این تعالیم درست نبود. اگر تقدیر شده باشد که نفعی به خلق برسد می رسد، پس چرا من به کوشم؟

نه، انسان باید بکوشد چه در مقیاس فرد، چه در جامعه؛ «و ان لیس للانسان الاثامی. و ان یعموف یری» (سوره ۵۳، آیه ۳۹ و ۴۰). اگر حتی تقدیر شده باشد بمن می‌رسد، نه، تو باید حق خویش بتانی. (سوره ۲۷، آیه ۷۷).

نیز این وصیت جاودان علی، بعد فرزندش، حسن و حسین، و بواسطه آنان بهمة انسانها: «كونا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً» - همواره با ستمگران ستیزه جو، و برای ستمسیدگان کمک رسان و باور باشید. (نهج البلاغه، چاپ مصر، جزء ۳، ص ۸۵) که بخود نمودار والای علم تسلیم است و صلحا و صلحا تعلیم زندگی آفرین و ستم نابودکن دیگر....

بار دیگر مسئله رضا و... در مقیاس جامعه و سطح ارتباط خلق با حقوق خویش، در حال اجتماع، و تصرفات گوناگون حکام مطرح است. اینجا نیز کاملاً جامعه را ترغیب کرده‌اند به حرکت و... امام صادق می‌گوید: «شیعتا اهل الفتح و الظفر» (اصول کافی)^۱ باری، مسئله تقدیر را گروهی مورد سوء استفاده قرار داده‌اند و حتی گروههای زیادی از خلق نیز آن را دست دیک نکرده‌اند، تا جایی که در کتب فضایل و سربلندیها نیز سنی و زیدیه‌اند اما در تعالیم اصیل و فتوحات حق شیعه، واقعیت قلمی آن به صورت «امرین امرین» طرح و حل شده است. وجوایب اجتماعی آن، کاملاً جاندار و حماسه‌زای آموخته شده است.

نیز باید به یاد داشت که این سخن مؤلف؛ «این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده. زیرا حقانیت رسالت...» درست به نظر نمی‌رسد. زیرا اولاً - این اصل، يك تعلیم چند جانبه است که در صدد اسلام با توجه بهمة جوانبش آموخته می‌شده است، و این خطا بودند که بعضا آن را تحریف کردند.

ثانیاً - شور و خروش مسلمین فدakar صدد اسلام، بر اساس ایمانی راسخ بود که با اعتقاد به مدین جدید و در راه آن، به عنوان گستراندن مکی الهی و صراطی مستقیم، زیر شعار توحید (قولوا لا اله الا الله فخلوها)، آن نهضت را آغاز کردند و پراکندند.

۱- اصول کافی (ج ۲)، ص ۲۳۳، از چاپ ۱۳۸۸ دارالکتب الاسلامیه - تهران). «باب المؤمن و علاماته و صفاته» روایات فراوانی است در این متون، و از جمله این روایت است از امام صادق، «نهیتم اهل البیت، و اهل التی، و اهل المعبر، و اهل الامان و اهل الفتح و الظفر» یعنی، شیعیان، اعیانان، پرهیزکاران، بکوریان، گروه‌ها، اهل کفایان و پیروزمندان.

- و ذلک بفران و حیات فراموشان و...

۱۸۶ [۲۱۵]. اطلاق دترمینیسم (*Determinism*) بر این مکتب از سر تاسع است.

۱۸۷ [۲۱۷]. اینجا برای اظهار يك نكته بس مهم و عینی و تحول‌خیز در تاریخ اسلام مناسب است. و آن این است که نوع این واقعیات و مسائل چیزهایی است که به دست سلسله خلافت اسلامی (از صدر اول تا امویان و عباسیان و...) به وجود آمده و رواج داده شده است، و مثلاً آن دسته از متکلمان حرفه‌ای که این گونه مباحث را دامن می‌زدند و مردم را در غفلت می‌گذاشتند و به سرنوشته‌های مکتب‌ساز راضی می‌داشتند و از جهشها و جوششها و حرکتها و شورها و شوردها و شعارهای اصیل و زندگیز اسلام دورشان می‌کردند، از ناحیه دستگاه خلافت تأیید می‌شدند. اما همه آنها از معارف واقعی و تربیت اصیل و اصول مصفا‌ی اسلام - که همه در نزد خاندان پیامبر (و اهل الیت ادنی بها فی الیت) بوده است - فرسنگها به دور است. علمای متخصص معارف شیعه، این موضوعات را يك بررسی کرده‌اند و گاه با عمل در سطح حرکت اجتماعی نشان داده و پیاده کرده‌اند، ولی مایه تأسف است که این حقایق هنوز در سطح عمومی اسلام در لئو نشر نشده است؛ در روزگاران گذشته دستگاه خلافت از نشر این تعالیم نگران بود و می‌خواست مردم را در عقابندی بگنارد که هر سنی را پذیرند و مخصوصاً اصل بی‌قانونی را - که از نظر تشیع و ائمه شیعه کاملاً محکوم است - و جهت زندگی قرار دهند و از هر لایمی بگریزند و... و در روزگاران بعد نیز این مانع از بیان برداشته نشد...

۱۸۸ [۲۱۸]. اطلاق «باطنیان» بر معتزله ظاهراً مصطلح نیست. با اینکه مفهوم اصطلاحی آن از اطلاق بر اسماءیه اهم است.

۱۸۹ [۲۱۹]. در این باب بیشتر سخن گفتیم. - توضیح ۳۲ و ۴۸ و ۵۰

۱۹۰ [۲۱۹]. مؤلف در گذشته بارها اظهار کرد که دین اسلام، دین توحید محض است (توضیح ۸۳) اکنون بطور ممکن است تشیه از ویژگیهای دین توحید محض باشد؟ بلکه تشیه از نظر علمای اسلام مردود است. و لیس آن دعوت به توحید مطلق می‌کند، نهایت چون لیس آن به زبان قوم است، باید مانند همان زبان - در لاده و تعمیر - استعاره کلاه، تشبیل و تشیه داشته باشد. چنانکه زبان بلیغ عرب از این امور آکنده است. و چنانکه در کتب بلاغت (توضیح الفتح و شروع آن

و دلائل الاعجاز و مفتاح العلوم سکاکی و اسرار البلاغ و... روشن شده است. در استعاره، معنای لغوی کلمه (مستعارنه) ابتدا ملحوظ نیست و فقط معنای استعاری (مستعارله) خواسته شده است.

از جمله آیاتی که مؤلف ذکر می کند، «الرحمن علی العرش استوی» است و می دانیم که برای «عرش» تفاسیری گوناگون شده است و «استواء» ابتدا نص در «مکان گرفتن، تمکن» نیست. پس معنای «الرحمن علی العرش استوی»، حتی در سطح عامیانه فهم عربی، جلوس خداوند بر تخت نیست. بلکه چنانکه غزالی در احیاء العلوم گوید، استواء در آیه، به معنای استیلاء و غلبه است، چنانکه در استعمال این شاعر عرب آمده است: «فدناستوی بشر علی العراق» من غیر سیف و دم مهراق. به خصوص که در اینجا کلمه «اسم - وصف» (الرحمن) به کار برده شده است که ناظر به احاطه رحمت و شمول رحمانیت است، و این ابداعیاسی جسمی نیست. و به اصطلاح، نوعی «تعلیق حکم بر وصف» است که شعر به «علیت مبدأ اشتقاق» است.

۱۹۱. [۲۲۵]. در تعییرات معتزله چنین چیزی نیست که خدا را روح دانسته باشند و این کلمه را بر مبدأ اطلاق کرده باشند. مؤلف نیز - مانند مولودی چند - مآخذی نشان نمی دهد، تا در آن نگریسته شود. گو اینکه مآخذ وی، اکثر، از مستشرقان و اسلام شناسان است، که خود تألیفات آنان از اشکالاتی که در «هاد آوری» (ص ۵-۷) گفتیم آکنده است. و روی هم سبب نتواند بود.

۱۹۲. [۲۳۵]. علم کلام را در اصطلاح، «اصول لا یتغیر» گفتن معهود نیست.

۱۹۳. [۲۳۱]. - کتب کلام، ذیل بحث در مسئله «کسب اشعری»، و تحریر غزالی از این مسئله، در «احیاء العلوم» (ج ۱) و «معراج السالکین».

۱۹۴. [۲۳۲]. یعنی نگوید: «کیف نکون بداهه»، بلکه معتقد باشد به «لا کیف» یعنی علم سؤال به کیف، چگونه (کیفیت)، یا علم وجود کیفیتی قابل سؤال و جواب.

۱۹۵. [۲۳۲]. البته معتزله، به طور مطلق، منکر صفات آفریدگار نیستند، بلکه منکر صفات ذاتی بر ذات و صفات «جمالی» و «جلالی» را همین ذات می دانند. و مؤلف توجه نداشته اند که این، انکار صفات نیست.

۱۹۶ [۲۳۸]. باید به یاد داشت که اگر محقق بخواهد درباره مسائل مطروحه در احیاء العلوم تحقیقات همه جانبه‌ای داشته باشد، لازم است کتاب «المحبقة لیفاء فی احیاء الاحیاء» تألیف عالم جامع ملامحسن فیض کاشانی (در ۸ مجلد) را نیز بخواند، با مقدمه بسیار متنوع آن، به لعلای علامه امینی (صاحب القدیر)، نیز در القندیر (ج ۱۱ ص ۱۵۹ - ۱۶۷، از چاپ بیروت) در مورد برخی از مطالب احیاء العلوم، بحثهایی شده است که خواندن آنها ضروری است. همین طور که مطالعه انظار دانشمندی از اهل سنت و دیگران در مورد غزالی و آراء او لازم است. نیز کتاب دکتر احمد فرید رفاعی: «الغزالی».

۱۹۷ [۲۴۰]. منظور را از بستگی محفل انحراف الصفا با طیبون نمی فهمیم. آنچه مسلم است این است که اینان گروهی از فلاسفه مسلمان قرن چهارم بودند که برای تلفیق دین با فلسفه می کوشیدند و رسائل خویش را به همین منظور تألیف کردند. (تتمه صوان الحکمة - بیهقی، نزها لاروح - شهرزوری و الامناع و الموانه - توحیدی)

۱۹۸ [۲۴۰، پانوش ۳]. تحلیل دقیق این نیست که کندی، فارابی، ابن سینا، خوارزمی، رازی، مسعودی، ابن هیثم، بیرونی، مجریطی، ابن رشد، نصرالدین طوسی، سهروردی، ابن طبی، ابن باجه، و میرداماد حبیبی و همانند اینان را تنها وارث علوم و فلسفه گذشتگان بدانیم زیرا فلسفه اینان اگر چه از موارث فلسفی یونان، بسیار استفاده کرد، اما خود دارای مبانی ویژه و عناصری مبتنی بر وحی است که در کتب فلاسفه اسلام، بخصوص تفسیرهایی، از قبیل تفاسیر ابن سینا بر چند سوره از قرآن، و مبانی که در کتاب «الاشارات و التیهات» اظهار کرده، نمودار است.

البته اخیراً برخی از محققان در مورد فلسفه اسلامی، دلبستگی‌های عرضه کرده‌اند. این گروه به سراغ متکلمان - اشاعره و معتزله - رفته‌اند و سرچشمه‌های جهانی اسلامی را در آنجا جست‌وجو کرده و متکلمان بزرگ را در شمار فلاسفه و اندیشمندان صاحب مکتب شمرده‌اند. این روش، از نظر تاریخ علم کاملاً صحیح است.

ولیکن در اینجا واقعیت دیگری هست، که باید از آن غفلت نشود و شگفتا که سخت مورد غفلت قرار گرفته است. و آن این است که فلسفه و جهانی واقعی اسلام را باید در خود قرآن کریم و روایات و کلمات و خطب و ادب و تعالیم ائمه طاهرین، علیهم السلام جست‌وجو کرد. البته این جهانی، هنوز، به طور کامل و سرافراهم و عرضه نشده است. بیرون و مکتب تمکیک - که در هر دوره نیز وجود

داشته‌اند - درباره فلسفه واقعی اسلام و حکمت محمّدی و معارف قرآنی، دارای نظر مذکور بودند. از این جمله‌اند - در روزگار اخیر - عالم‌دازور بزرگ (و به تعبیر یکی از عالمان که بر سنگ مزارش در صحن شاهزاده حسین، قزوین - نوشته است: «قدوة اخوان الصفا و زبدة خلایق الرفاه») حضرت سید موسی زردآبادی قزوینی (درگذشته به سال ۱۳۵۳ هـ. ق) و عالم معارفی بهیر حضرت میرزا مهدی غروی اصفهانی (درگذشته به سال ۱۳۶۵ هـ. ق) و استاد بزرگوار ما، مثاله اخیر خراسان، حضرت شیخ مجتبی قزوینی خراسانی (درگذشته به سال ۱۳۸۶ هـ. ق، ۱۳۲۶ هـ. ش) که دروس خویش را بر همین پایه می‌آموخت. او اندیشه‌های خود را از مشرق تا بهانه معارف قرآن و علوم آل محمد «ص» گرفته بود، از مشرقی که به گفته شیخ بهاء الدین عاملی:

فلو زار افلاطون احباب قدسه
ولم یثقه منها سوا طبع انوار
رای حکمة فلسفة لایثوبها
شوائب انظار و ادناس افکار^۱

شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، دوره کتاب «بیان القرآن» خود را نیز (در ۵ جلد) در همین باره تألیف کرد. - رضوان الله علیه.
امید است که بایک جهش دیگر، تحقیق در فلسفه اسلامی، از متکلمان نیز - که باز تحت تأثیر فلسفه قدیمند - بگذرد و به منابع اصیل آن برسد.

۱۹۹ [۲۲۱]. مؤلف برای این موضوع، مأخذی ذکر نکرده است. اصولاً مشرقیان و اسلام‌شناسان غیر مسلمان در فهم و برداشت مسائل مختلف اسلامی (در فقه و فلسفه و حکومت) دچار اشتباه می‌شوند. در اینجا «باید اشتباه اکثر مشرقین را درباره اسلام و مقولات نامناسبی که معمولاً برای تحقیق درباره آن به کار می‌برند ذکر کرد. خاورشناسان کلمه صواب و خطا و اصل و فرع و ایمان و کفر را به نحوی در مورد اسلام به کار می‌برند که تمام ساختمان عقلی و دینی تمدن اسلامی را منحرف و بی‌فسواری می‌سازد. اولین شرقشناسان که اکثر مروجین کیش مسیحی بوده و در معارف و کلام مسیحی تعلیم یافته بودند، همان تقسیم بندها و مقولاتی را که با آن آشنایی داشتند در اسلام می‌جستند. بنابراین آنان کلام اشعری را عقیده صحیح و

رایج مسلمانان نشان دادند و تمام اهمیت مکتبه‌های مختلف فلسفه و حکمت به اشتباه تغییر شد چون آنها می‌خواستند همان مقولاتی را که در مسیحیت وجود دارد، در اسلام به کار برند. این عوامل و عوامل بسیار دیگر که نظر کردن باطل و نابجا درباره تاریخ تمدن و علوم عقلی و دینی اسلامی به وجود آمده است، تغییر صحیح میراث علوم اسلامی را مشکل ساخته است، گرچه مآخذ و منابع اصیل، هم کبی و هم شفاهی، هنوز برای آنان که استدلال فهم و درک آنرا دارند باقی و پابرجاست. (—) «معارف اسلامی در جهان معاصر» (۹)

۴۰۰ [۲۴۲]. مؤلف محترم، در چند صفحه بعد، از غزالی نقل می‌کند که «نوافلاطونیان و ارسطونیان بی‌ایمان نیستند، زیرا که وجود آفریدگار را قائلند».

۴۰۱ [۲۴۹]. می‌دانیم که برخی از علمای فرق اسلام — بویژه علمای شیعه — هیچ‌گاه با دولتهای متغیر همکاری نداشته‌اند. و آنان که داشته‌اند، شاید بوده‌اند نه روحانی، — توضیح ۱۴۱

۴۰۲ و ۴۰۳ و ۴۰۴ [۲۴۹]. از همان صدر اسلام، زیارت مرقد پیامبر (ص) و قبور شهدای «احد» و قبر ابوبکر و عمر (نزد اهل سنت) تناول بوده است. علمای مشهور اسلام، زیارت‌هایی برای این قبور نقل کرده‌اند. غزالی خود زیارتی برای ابوبکر و عمر نقل می‌کند (— احیاء العلوم، ج ۱/۲۳۲، از چاپ مصر، ۱۳۰۲، — فصل «الجملة العشرة فی زیارة المدينة و آدابها»). تنها دانشمندان اهل سنت، زیارت برای پیامبر نقل کرده‌اند. و دعاء، استغفار و استشفاع نزد مرقد پیامبر را، بر آیه ۶۴ سوره ۴: «و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤک فاستغفروا فاستغفر لهم الرسول...» مبتنی دانستند و احادیث بسیار در باب زیارت قبور روايت کرده‌اند، حتی زیارت «جبل احد» را مستحب شمرده‌اند، به خاطر حدیثی که نقل کرده‌اند: «احد جبل یحبنا و نحب» و بخاری در کتاب «صحیح»، در آخر بحث از غزوة احد، بای قرار داده است درباره حدیث مذکور. و علمای اهل سنت خود برای زیارت و تقدیس مراقد آدابی نوشته‌اند. — کتابهای «المخل» — عبدی مالکی، «شفاء القام» — سبکی، «وفاء الوفاء» — مسعودی، «مواهب الدنی» — قسطلانی، «حسن التوسل» — فاکهانی، «الشفاء» — قاضی عیاض، «احیاء العلوم» — غزالی، «مجمع الانهر» — شیخ زاده و... و مباحث سرشار «القدیر» در این باب (ج ۵ از صفحه ۸۶ تا ۲۵۷).

باید به خاطر داشت که در فلسفه اسلامی نیز، زیارت قبور لویا و کمین و صلحا مورد ترغیب خاصی قرار گرفته، و فلسفه نتیجه بخشیدن و علت تأثیر آن بیان شده است (— ابن سینا «الشفاء» — الهیات، جلد ۲/۴۳۵ و بعد. و رسائل ابن سینا، «رسالة فی معنی الزبارة و کیفیت تأثیرها». رسائل، جزء ۳، رسالة ۳ ص ۴۴ و بعد.)

۲۵۵. [۲۵۵]. در اصطلاح شرایع اسلامی، شفاعت غیر از این است که شخص — جز خداوند — کان یا اشیاء را معبود قرار دهد. شفاعت و توسل نه تنها شرک نیست، بلکه همین توحید است: انسان، مهربان درگاه خداوند را، و بندگان خاص او را — که بحق او را شناخته اند و برستیده اند — در درگاه خدا شفیع می آرد. با آنان، به لاف خدا، از بنطای شفاعتی کند. در قرآن کریم، بدین موضوع تصریح شده است (سوره ۲، آیه ۲۵۵ و سوره ۲۱، آیه ۲۸). پس این امر، منافی توحید نیست، بلکه مناسب است با مقام کبریایی و جلال خداوند. برای دیدن تحقیقات این بحث — جلد پنجم کتاب «بیان اقرقان» قزوینی.

۲۵۶. [۲۵۱]. در قرآن مجید، به برخی از معجزات انبیاء تصریح شده است. بنابراین بطور ممکن است فقه مسلمان، معجزه را در ردیف جادوگری بشمرد. اصولاً میان معجزه و سحر از نظر علمی فرقی است که علمای اسلام در کتب فنی به بحث درباره آن پرداخته اند. (— جلد دوم «بیان اقرقان».) شاعر و عارف مشهور مسلمان حافظ هم می گوید: «سامری کبک که دست ازید یضا بیرده» (دیوان، چاپ قزوینی، ص ۸۸).

۲۵۷. [۲۵۵]. برای این تحقیق که مؤلف محترم این گونه مسلم می دارد، هیچ مدرکی ذکر نکرده است. آنچه مسلم است این است که در مورد همه قبور اولیاء بی نام و نشان نمی توان این فرض را پذیرفت. برخی از این امامزادگان، ممکن است به چند پشت به امام برسد، ولی چون خود دارای زهد و علم و عصبانی بودند، در حال حیات، مورد توجه بوده، پس از مرگ، مزارشانند. فاعمل... در این باره باید به کتابهای انساب و مزارات رجوع کرد.

۲۵۸. [۲۵۵]. باید دانست که هیچ مسلمان مطلع، چشمه و ددخت و امثال آن را تقدیس نمی کند و برای این چیزها منشأ دینی قائل نیست. و چنانکه معلوم است اصمال هوام

ملاك هیچ استباطی نخواهد بود.

۳۰۹ [۲۵۵]. این فکر بیشتر به وسیله سر رشته دلان تبلیغ شده است. — توضیح ۱۸۵

۳۱۰ [۲۵۷]. شیعه — چنانکه در پیش گفتیم — تابع «اصل وراثت» نیست، بلکه تابع اصلی است الهی و دینی، که به وسیله پیامبر مانند سایر احکام و اصول بیان و تأکید شده است (— توضیح ۲۱). نهایت مصداق تطبیقی این مبنی در خارج در شمار خاصی از اولاد پیامبر (از فاطمه «ع») تحقق یافته است که اعتباراً هم، به تصدیق سراسر تاریخ اسلام و علمای مسلمان و دیگران که از تاریخ و روحیات اسلام اطلاع داشتند، از این شمار کسی اولی به زعامت اسلام و قرآن و رهبری شمار توحید و آزادگی نبوده است.

اخیراً برخی از محققان نیک توجه یافته اند که امامت در نظر شیعه، پیرایه بر اصل وراثت (که آن را علت نام می گیرند) نیست. از جمله — کتاب:

Histoire de la Philosophie Islamique.

تألیف پرفسور هانری گرین .

۳۱۱ [۲۵۹]. درباره شکل قیام حنی، وهم مبارزات جانکاه و خردگرایانه امام مجتبی «ع» در راه شکستن سد سالوس (و در نتیجه، هوشیاری آفرینی در خلق)، پیش از این، اشارات و سخنان گفته شد — توضیح ۶۹ و ۷۰

۳۱۲ [۲۶۰]. مؤلف محترم، در اینجا، عقیده به امام غائب را ناشی از کسانیه می داند که بعدها دیگر فرق شیعه، آن را پذیرفتند. اما این نظر کاملاً اشتباه است، و متناقض است با استباط خود مؤلف در صفحه ۲۸۳، که نقل می کنیم. مسئله مهدی و امام غائب که سرانجام بیرون آید و جهان را انبثه از دل کند... (— توضیح ۹۲ و ۹۳) تعلیمی است که خود پیامبر اکرم آموخته و گفته است. و مسئله اسلامی است نه مذهبی و در کتب بسیاری از اهل سنت، از پیامبر درباره مهدی روایات بسیار نقل شده است حتی در صحاح سنت از این روایت که مؤلف خود می گوید: «منیان به موجب احادیث خویش عقیده دارند که مهدی، همان پیامبر — یعنی محمد — است.» (متن ص ۲۸۳). پس اگر مسئله مهدی، بنابر استباط خود مؤلف مبتنی بر احادیث نبوی است و از

یغمبر گرفته شده است، و به تصریح مؤلف، حتی اهل سنت نیز به موجب احادیث بدان معتقدند، چگونه می‌توان گفت این عقیده از کیمانه گرفته شده است؟ و چرا باید اینگونه اظهار نظرها کرد؟ و باین سطحگیری دربارهٔ اعتقاد لینی نظر داد و سخن گفت؟ آیا از نظر ناموس علم، چنین روشی درست است. و دیدگاه اظهار نظرهای مشرقان و اسلام‌شناسان، بیشتر همین سان است.

۲۱۳ [۲۶۱]. در مورد امام چهارم، و برخورد او با یزید، پس از واقعهٔ عاشورا در مقر سلطنت بنی امیه (دمشق) موضوع عفری و رعایت جانی در کار نبوده است. بلکه واقعیت این است که چون با سخنرانیهای آتشین افرادی از خاندان حسین «ع» از جمله حضرت زینب کبری «ع» پایتخت اموی بر شوری و جامعهٔ مردهٔ شام زنده شد، یزید خطر سقوط خویش را بسی جلی و فوری دید. و حتی می‌دید که خانوادهٔ خویش نیز، چون از واقعهٔ عاشورا و شهادت حسین «ع» مطلع شدند مباحثات گشتند و با خاندان علی «ع» همدردی کردند. از این رو اظهار پشیمانی کرد تا بار دیگر مردم را در غفلت نگاه دارد. نیز به امام آزادی داد و خاندان حسینی را به مدینه بازگردانید. و با این همه، چون امام چهارم، از او خواست که روز جمعه در مسجد جامع سخنرانی کند و یزید به علت اصرار سران دمشق که از موضوع مطلع شده بودند ناگزیر اجازه داد. — در وسط سخن، کلام امام را قطع کرد و به مؤذن دستور داد تا اذن گوید و سخن امام را نا تمام گفتارد. زیرا از اینکه مردم در جریان کار قرار گیرند، هراس داشت. چون می‌دانست که روشن شدن جامعه بنی سقوط او و امثال او، و بازگشت حکومت به دست اهل حق.

دربارهٔ احوال امام چهارم حضرت علی بن الحسین زین العابدین، رجوع شود به مقالهٔ محقانه استاد سید حسن الامین (مجلة «العربی» — چاپ کویت، شماره ۱۲/۱۰۹ - ۱۱۲) و توضیح ۷۸

۲۱۴ [۲۶۱]. امام پنجم، محمد بن علی الباقر «ع» چنان زندگی آرامی نداشته است. وی در خلال نقش مهمی که در نشر اخلاق و طیفهٔ اصیل اسلامی و جهانی خاص قرآن، و تنظیم مبانی فقهی و تربیت شاگردان خود (که امام شافعی نیز از آنان بوده است) — کتاب «اللمعه» تألیف مفذری مصری/ ۲۹، نیز — توضیح ۹۵) و تدوین مکتب داشت. مورد اینها و احضار و آزادگوناگون هشام بن عبدالملك، خلیفهٔ اموی، قرار می‌گرفت. (— متهی الآمال، باب ۷، فصل ۵).

۲۱۵ [۲۶۲]. امام باقر دد آن هنگام حکومت اموی را در شرف انقراض می‌دید، نیز از واقعه «عاشورا» و نهضت «تواین» روزگاری نگفته بود و بدل مایبطلی به نیروی از دست رفته بنیۃ اجتماعی شیعه (شهنا) نرسیده بود، از این رو امام، نشر معارف اسلام و فعالیت علمی را، و هم تعریض عملی به سازمان حکومت اموی را، از قیام بالیف - که مقدماتش آماده نبود - اولی می‌دید. و چون حقوق اسلام هنوز، يك دوره کامل و مفصل تدریس نشده بود، به فعالیت‌های پرثمر علمی پرداخت. و بدین - خاطر که نفس شخصیت و سیر تعلیمات او بر ضرر حکومت اموی بود، مورد ایضا قرار می‌گرفت. ولی امام، هیچ گاه از اهمیت تکلیفی شورش غافل نبود و از راه دیگری نیز آن را دامن می‌زد. آن راه، تجلیل و تأیید بر لاد شورشی (زید) بود. - کتاب «زبدالشهد» تألیف مورخ محقق عراقی سید عبدالرزاق موسوی مفرم

۲۱۶ [۲۶۲]. این سخن در مورد اسماعیلیه کونی در سناست که صفات شخصی و شخصیت امام را هیچ ملایمی دانند، و هر کس را امامی شناسند. و می‌دانیم که منطق اینان در امامت به سخافتی عجیب گراییده است. در مورد غلات نیز سخن گفتن لزوم ندارد، چه این فرقه از نظر شیعه مردود است، حتی در رسائل علیه، حکم به نجاست آنان شده است. اما در مورد شیعه امامیه (دوازده اسمی - اثنی عشری)، چنین اظهار نظری: «در عقیده آنان، صفات شخصی امام، برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد» بی‌شگفتی - زای است، زیرا در دست در جهت عکس واقعیت است.

چطور ممکن است چنین باشد، حال آنکه همه جهان را این سخن پر کرده است که شیعه متقدم بر پیغمبر و امام افضل و اتقی و اعلم و عادل و مسلم ربانی است، حتی در نوع روایاتی که پیامبر، موضوع امامت را مطرح کرده است، صفات امام را بر شمرده و علی را به ملاک صفاتش تعیین نموده است. و او را به عنوان «اعلم است، افاضی است، اتقای است، لزهذ خلق و ارف به خلق و مساواتجو در تقسیم و با -

۱- باید توجه داشت - با دلت و هوایاراه - که دیگر در این زمانها، آن گونه تکلیف و ملتی وجود ندارد، و هیچ قسمی نمی‌تواند اینست که وظیفه او تنها تدوین احکام است، زیرا احکام اسلامی در سطح عمومی، کامل است (مگر وظیفه‌ای که از ناحیه رضای جدید وجود دارد، که کمتر کسی بدان پرداخته است، با همه بهای که به آن هست). و به دیگر سخن، وظیفه تأسیس دیگر به همه احدی نیست و آنچه وظیفه است عبارت از، تبلیغ است و مرزهایی تا مرحله تباهی و پیروزی آن - که امام صادق گفت: «قیمة ما پیروز شد» (به توضیح ۱۸۵) پس تنها وظیفه قسمی که دارای رسالت مرزبانی است این است که در راه عملی شدن آن احکام و بیانات خلق، بکوشد... و به قول آن بزرگ... «ما بهت اسلام حاکمیت است صرفاً قانون». و جز این هر چه هست، دلیل متنازع است، با تلفی صحیح نکردن، با جوهرمند بودن، با حساسه باعین، با مفهوم و زبون موامل خائن شدن با... به... به...

گفتند تر و بردبارتر و... ستوده است (الندیر، ج ۳) تا معلوم دارد که این صفات ملائذعامت است. نیز تا معلوم دارد که زعامت، خود خطمت به خلق است نه تحبیل بر آنان، و رعایت انسان است نه تطبیع انسان. و جامع همه کمالات ممکنه، «عصمت» است، که در تشیع شرط امامت شناخته شده است. و فیلسوف معروف شیعی، ابونصر فاریابی (در «آراء اهل المدينة المتفاضلة») آن را مشروحاً مورد بحث قرار داده است. و آیاهصمت، جز صفات شخصی، چیزی تواند بود؟ پس پایه اصلی تشیع، توجه به کمالات شخصی امام است. و عمده اعتراضات بر امامت جمهرد (اهل سنت)، همین است که امر صفات شخصی را که پیامبر می خواسته و می گفته است و تأکید و ترویج می کرده است، در آن ابداء ملحوظ نکرده اند و با افضل و انتقی بیعت نشده است. کتی هم که در اسلام به عنوان «مناقب، فضائل» تألیف یافته - و خود بسیار است - بر اساس همین اصل بوده است، یعنی معرفی روحیات شخصی و فضایل نفسی رهبران. نهایت مضمون این کتابها در مورد اشخاص چندی، ساختگی است که در محل خود تحقیق شده است. (جلد ۵ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ الندیر و ماخذ آن لاهل سنت)، که به همان ملاحظه مذکور واهیت فضایل نفسی در رهبر - که در تشیع وجود داشته است - دیگران در مورد زمامداران مطلق، به توصیف و تطبیع خود آنان و استفاده نامشروع از اموال عمومی، یا از سر خیانت و نفاق و جهل، به جعل مناقب پرداخته اند. تنها چیزی که باید یادآوری کرد این است که تشخیص صفات لازم در رهبر، کار عادی و حتی کار دست - جمعی نیز نیست. بلکه بهترین راه وصول به آن - بر اساس دید الهی - آن است که خدا چنین رهبر شایسته و معلم معصوم و امام عادل را بشناساند. و این به وسیله پیامبر صادق صورت می گیرد. و از این دوست که ابن سينا، در باب «امامت» می گوید: «والثمین بالنص اصوب» - توضیح ۲۱. از اینجا و از توجه به همه جوانب این بحث - که اکنون با کمال اختصار بدان اشاره رفت - درمی یابیم که در فهم «امامت» در نظر شیعه، اشخاص بسیاری سهو کرده اند و گمان بردماند که موردی است، اما چنین نیست. و اینکه خارجاً در اشخاص خاصی - پدر و فرزند - تحقق یافته است، صرفاً «انطباق واقع است با عقیده» نه تطبیق عقیده با واقع، و به دیگر سخن: «انطباق قهری» است نه «تطبیق عقلی» و، «تعیین» است نه «تعیین». دقت شود.

[۲۶۲]. یادآور شدیم که پس از واقعه «عاشورا» و نهضت «نوابین»، نوع عناصر متحرک و منابع حماسه شیعه از دست رفت، در این صورت دیگر قیام بالیف مبر نبود، چنانکه نهضت «زید» نیز به ثمره نهای نرسید. بنابراین، اگر منظور از فعالیت

سیاسی، این گونه فیلمی بوده است، این ائمه، به ظاهر، بدان پرداخته و در جای آن به تصحیح نظر جامعه درباره حکومت و... و تطبیق و نشر اصول اسلام و روشن کردن افکار که نوعی دیگر از مبارزه است دست زدند. اما اگر مقصود، تحتراقیت قرار دادن و اشراق بر حرکتهای دستگاه خلافت است، شخصیت ائمه در هر حال چنین وجهه و اهمیتی را در جامعه اسلام داشت. و از این رو پیوسته مورد ایذا و تعقیب و دایم تحت نظر بودند. شکجیهای یحساب و غیر قابل تحلیلی را که امام صادق (ع) از منصور دوانیقی دید زبانزد تاریخ است. باید به یاد داشت که در این دوره، حکومت اموی در شرف انقراض بود و فتنه عباسیان مانگیر آنان شده بود، از این رو بهترین فرصت بود برای نشر افکار زنده و تربیت احرار و تصحیح نظر جامعه در مورد شکل حکومت، که در آثار این ائمه از این مقوله، سخن بسیار رفته است، ولی در اینجا که هنوز، آن سان که باید، تحلیل نگشته و به مردم آموخته نشده است.

۲۱۸ [۲۶۲]. این گونه قیامها، به زبیده - به عنوان فرقه، که بعداً تکوین یافته اند - نسبتی نخواهد داشت، بخصوص در مورد شورشیانی چون نفس زکیه و شهید فخر، که نوعاً تحت تأثیر تعالیم ائمه (ع) و برای اقامه عدل و دین قیام می کردند و شهید می شدند. و بطور کلی، جزو جریان عمومی تاریخ تشیع محسوبند که از این گونه قیامها واقعا آنها آکنده است. (— مقاتل الطالین، شهداء الفضله، و بطل فخر.)

۲۱۹ [۲۶۷]. یاد آور شدیم که چنین نبوده است و زندگی آرامی برای ائمه وجود نداشت است. و اشاره کردیم که تضيقات جدی منصور^۱ (که حتی کسی حق سؤال کردن مطلب علمی از امام نداشت و یزدگان شبیه به عنوان دستفروشی و میوه فروشی دوره گرد به کوی امام می رفتند و از او - با چاره جویی - سؤال می کردند، با آنکه امام صادق حتی نمی توانست در عاشر روزاداری رسمی در منزل خود داشته باشد، تا با یاد فلسفه نهضت عاشر را بر ملا شود و مردم مرده زنده شوند و خون پیدا کنند) و شکجیهای وی در مورد امام صادق (که کارگران وی، نیمه شبان، امام را از درون خانه و از حال و نهجده بیرون آوردند و خود سواره باشند و اما در آن سن که هرلت و سال خوردگی - یاده در رکاب خویش تا بعد از منصور دوانیقی عباسی بتوانند)، همه زبانزد

۱- از خود مؤلفه در پیش نقل شده که گفت: «غطفای عباسی جاسوسان بسیار بر آنان (خاندان علوی) گماشت بودند و دلپناه اصحاب ائمان را تحت نظر داشتند و به محض کوچکترین سوء ظنی بازداشت، یا ستمشان می کردند» - توضیح ۸۱.

تاریخ و گفتگوی مجالس و سخن کاروانیان دشتها و هامونها و مسافران راهها است.

۲۲۰ [۲۶۷]. ظهراً مراد از این تألیفات «اصول اربعانه» است. این اصول یادداشت‌های دسی شاگردان حضرت صادق است نه تألیف خود امام و نسبت آنها مشکوک نیست. (— مقدمه «اصول کافی» — ج ۱ / ۵ و «تأسیس الشیعه» و «ایمان‌الشیعه» — ج ۱ / ۲۶۲ و ۲۶۳، و «الدریة الی تصانیف الشیعه» — ج ۲ / ۱۲۵ و ۱۷۰ و ج ۶ / ۳۰۱ - ۳۷۲ و «الوجیزة» تألیف شیخ بهاء‌الدین عاملی / ۱۸۳) باید دانست که در غیر «علم فقه و سیاست و معارف و تربیت» نیز امام صادق شاگردانی داشته است و کسانی را پرورش داده است. — کتاب «الامام الصادق ملهم الکیمیا»

۲۲۱ [۲۶۷]. علت محقق احترام اهل سنت نسبت به حضرت صادق (بجز مورد تذاتر برای رسول که در قرآن — ۲۳/۲۲ — بدان تصریح شده است و حدیث ثقلین و سینه و...) این است که امام صادق، در حوزه اسلام، «معلم» است — از نظر علوم و معارف مختلف دینی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، جزائی، ظنی، طبعی، سیاسی، تربیتی و... و مرکزیت علمی و نقش تطبیقی او همگان را مسلم. حتی ابوحنیفه (پیشوای حنفیان) و مالک بن انس (پیشوای مالکیان) خود، مستقیم و غیر مستقیم، از حضرت صادق و بانی وی در فقه و الهیات بهره بردارند چنانکه شاهی از امام باقر «ع». و این جمله از ابوحنیفه معروف است: «ما رأیت اقله من جعفر بن محمد» (— کتاب الامام الصادق و التفاهیل الاربعه. نیز — سخن این خلدون، در تجلیل از امام صادق — مقدمه، ۳۳۴). نیز کتاب «الامام الصادق رائد السنة والشیعه» — تألیف دکتر عبدالقادر محمود مصری. گرچه در مورد امثال کتاب اخیر، باید با توجه به منابع و تحقیقات اصیل، رجوع کرد، چنانکه در برخی از مباحث این خلدون نیز).

نیز ملا عبدالجلیل قزوینی رازی گوید: «... و امام ابوحنیفه نعمان الکوفی، در عهد او (منصور دوانیقی) بود، ابوحنیفه را بارها الحاح کرد که به امامت من اقرار و اعتراف ده. ابوحنیفه امتناع می کرد و می گفت: امامت بازید علی راست است پس جعفر صادق راست، یا آن کس را که ایشان اختیار کنند. از این سبب پس جعفر منصور، ابوحنیفه را محبوس فرمود و در آن حبس زهرش داد. و فضلاء اصحاب او را مظلوم است که او را منصور کشت به سبب دوستی و پیروی آل رسول «ص». و ابوحنیفه همه روایت از محمد باقر «ع» و جعفر صادق «ع» کند...» (— النقص / ۱۳۰ - ۱۳۱)

۴۴۲ [۲۶۷]. اولاً - (بنابر معارف شیعی)، امام داری تعالیم و معارف است از طریق علم الهی و قرآن و آثار علم نبوی و غیر متأثر از غیر.

ثانیاً - معتزله در آن روزگار (اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری) هنوز دارای چنان تشکل فکری نبودند که آرائشان منشأ نفوذ باشد، آنهم در مثل امام صادق.

ثالثاً - امام خود بنیانگذار بود و همه فرق اسلام، او را به عنوان «معلم» می‌شناسند و الهیات و معارفش را یککست و مستقل می‌دانند.

رابعاً - دین اسلام، به گفته خود مؤلف، دین توحیدمحض است، و توحید محض - چنانکه واضح است - خود ضد ورد تشیه است.

خامساً - نفی ورد تشیه (بجز در نص قرآن: آیه ۱۱، سوره ۲۲ و ...) در «نهج البلاغه» و «دعای عرفه» (از امام حسین - مفتاح الجنان اعمال روز عرفه) و صحیفه سجادیه (از امام چهارم، علی بن الحسین) و نوع مآخذ آن روز معارف شیعی وجود داشته است، و امام صادق خود وارث این آثار و معارف بوده است، دیگر چه نیاز که او - تحت نفوذ افکار دهگران - به این اصل گراید، آن هم دیگرانی که خود شاگردان با واسطه و بیواسطه و در پی منوالان خوان معارف ایشان بودند. و همین معتزله این مسائل را از علی و تعالیم علی و خطب توحیدی او آموختند (به مقدمه شرح ابن ابی الحدید).

۴۴۳ [۲۶۷، پانوش ۱]. در این باره که لقب «صدیق» و «فاروق»، از طرف پیامبر - حتی بر پایه مآخذ خود اهل سنت - بر چه کسی اطلاق شده است - «القدیر»، ج ۲/۳۱۲ و بعد.

۴۴۴ [۲۶۹]. این سخن سخت شگفتی‌زای است، و دلیل آن است که تحقیقات دهگران درباره اسلام (به ویژه تشیع) و لزوم بایستی شخصیت‌های آن، هنوز نادرست است. امام موسی بن جعفر «ع» از نظر تمرکز عناصر مبارزه و قیام در شخصیت او تا به حدی بود که مهدی، خلیفه عباسی، به امام می‌گفت: «آیا مرا از خروج خویش در اینی قرار می‌دهی؟» (به ابن خلکان، ج ۲/ ۲۵۶) و مهدی عباسی مدعی امام را به زندقه افکند. سپس هارون الرشید که قدرت او را تا حدی دانسته‌اند که به او می‌گفته‌است: بهر سوی روی و بهر جای پاری بر ملک من خواهد بود - مجبور شد سالهای شادی امام را در زندانهای مجرد، و دور از مرکز روحانی اسلام (مدینه) و مقر آل علی و آل

ابوطالب، نگاه دلدار، واحدی را اجازه ملاقات با امام نهد. امام به هیچ وجه و از هیچ چیز هراسی نداشت.^۱ و این حکومت وسیع عباسی بود که هراس داشت حتی هارون الرشید در باره امام می گفت: «می ترسم فته ای بر پا کند که خونها ریخته شود» (— منتهی الآمال، باب نهم). و این حکومت وسیع عباسی بود که همه ارکانش بانوجه به شخصیت موسی بن جعفر می لرزید، زیرا مردم برای خلافت با امام بیعت می کردند (— الاعلام، ج ۸/ ۲۷۵). و همین هارون - خلیفه افسانه ای - هنگامی که موسی بن جعفر «ع» را دستگیر کرد، چند کجاوه بست، تا مردم ندانند که امام را به کدام ناحیه بردند، و تا یأس بر مردمان چیره شود و بهضقان رهبر حقیقی خویش خوگیرند و بر نشوند.

ثانیاً - امام بجز جنبه های شورشی و آزاد بخوانی، به تصدیق و تصریح همه مورخان، بهزهد و عبادت بسیار معروف بوده است. مورخان گویند: «کل من اعبد لعل زمانه» (الاعلام). خطیب بغدادی، در تاریخ بغداد (ج ۱۳/ ۲۷) گویند: «موسی بن جعفر، از عبادت و سختکوشی به «العباد الصالح» معروف بود. او سخی و بزرگوار بود. بدهای سیصد دیناری و چهارصد دیناری و دوهزار دیناری می آورد و بر ناتوانان تقسیم می کرد». و در روضه بحار (یعنی جلد ۱۷ از چاپ قدیم)، از وی روایت است که فرمود: «پندم (امام صادق) پیوسته مرا به سخاوت داشتن و کرم کردن سفارش می کرد» - روضه بحار (۳۲۲). و گفته اند: «بسیار خشن پوش و روستایی لباس بود». اولاد امام موسی بن جعفر «ع» را نیز می دانیم که نوه‌ا در شمار شورشیان و انقلابیونند و خود «سادات موسوی» رگه ای از طالین عیان گرایند. (— مقاتل الطالین).

۲۲۵ [۲۶۹]. سخی است نیز پس شگفتی زای... امام موسی بن جعفر را چه آرامشی می توانست باشد؟ او که - علاوه بر آن همه مناظر دردناک که می دید و روح سوزانی که برای خیاب اسلام و انسان داشت و پس از مهملی و هادی عباسی (ابن اثیر - حوادث سال ۱۸۳) - از هارون و مظالم هارون آن سان در شکنجه جسمی و اندیشه ای و خشم مقلس و شورش و جتلن بهسر می برد و همواره مورد اینها و تعقیب و زجر بود و در تبعید و زندانها و تلك سلولها و سیاهچالها - دغل و زنجیر - بهسر می برد آکسی که تعلیم مکیشان این است: «حب مساکین» و «بفض جبارین» نشانه رضای خدا از بنده است

۱ - چگونه می توان در چهره موسی بن جعفری تصور بهم دهرا کرد؟ آن مراتب عظیم که برای بنیاد رستمهای آن، و آن مطهر قرن هادی، او که در «اعلان اجتماع» و «فتوی حاش» این خروش خوراکگیر و خون آفرین را می پراکند، و گویی چاشمه را با این بند حساس می آکند، «قل لعل دلوکان نه حلالک» - حق را بگوی، اگر چه به نابودی تو کشد (روضه بحار ۳۱۹).

(— سفة البحار، ذیل ماده «رضا») چگونه می‌تواند معاصر چون هادونی باشد و با آرامش خیال زندگی کند (حتی بالنسبه...)؟ آری چه آرامشی تواند بود آن‌کس را که جایش: «للمسجون»^۱ و «ظلم المطامیر»^۲ است و حالش: «ذی‌الساق»^۳ المرضوض بطقا لقبود؟^۴

۲۴۶ [۲۶۹]. در مورد آنچه مؤلف در این باب از ابن خلکان نقل کرده است، واقع امر، چیز دیگری است. اینک توضیح آن: گاه به‌امام خبر می‌دادند که یکی از خویشان او، برای وی کارشکشی کرده است و نزد سبایون به‌صایت پرداخته است. امام در این مورد — به‌جز بخششهای عمومی که داشت، و به‌جز اینکه خود همین خویشان تحت حمایت مالی او بودند — هزینه‌ای اضافی برای آنان می‌فرستاد. یکی به این خاطر، که اگر آنان در اثر تنگبستی دچار چنین سقوطی گشته‌اند و به‌جباران و شمشیران نزدیک شده‌اند، از این انحطاط برآیند. دیگر اینکه جلوائین سنت زبانها گرفته شود تا به مجاری انفلاهی که امام به آن می‌اندیشید زبان نرشد. و دیگر جنبه اخلاقی دینی (تکلیفی) داشته است زیرا وقتی به‌امام می‌گفتند که فلان به‌شما زبان رسانده و به سر آمده است، شما چگونه به‌او بخشش می‌کنید؟ امام می‌فرمود: «او قطع رحم کرده است آیا من نیز قطع رحم کنم؟»

(— مقال الطالین / ۳۳۱ — صفة لصفوة، ج ۱ / ۱۰۲ — میزان الاعتدال ج ۳ / ۲۰۹ — تاریخ بغداد، ج ۱۳ / ۲۷ — منهاج‌النه، ج ۲ / ۱۱۵ و ۱۲۲ — ابن‌خلکان، ج ۴ / ۱۱۵ — البداية والنهاية، ج ۱۵ / ۱۸۳ — وارشاد مفید و ابن‌خلکان و بحارالانوار مجلی والاعلام و...) .

۲۴۷ [۲۶۹]. مآخذ موثق اسلامی حدیث و تاریخ تأیید نمی‌کنند که این لقب را مأمون به‌امام داده باشد، بلکه امامها از آن پیش، دلای آن لقب می‌دانند. (— روایت ابن باویه از ابونصر بزنطی، سفة البحار، ذیل «رضا» و «علاء»).

۲۴۸ [۲۷۵]. مقصود مؤلف محترم، از «مؤلکان متأخر شیعه» روشن نیست و دانسته نمی‌شود که از چه زمانی نفهم و تأخر را حساب می‌کند، ولی این موضوع را مؤلفان قدیم شیعه نیز (از جمله شیخ صدوق در «عین اخبار الرضا» ج ۱، باب ۱۲ و ۱۳ —

۱ — زرقای زنداها. ۲ — کادیکتاهای سبایها. ۳ — بنی کسی که از حلقه‌های فل و درجیر اشعوان ساق پایش خرد شد.

و ۱۲ و ۱۵ و ۲۳، و ج ۲ / ۲۳۱) نقل کرده‌اند.

۲۴۹. [۲۷۲]. اگر بنا به نقل مؤلف: «امام دهم، علی‌التقی، در خانه اسلحه و کتب ضاله [ضاله از نظر دربار عباسی] پنهان می‌کرد، و می‌خواست حکومت را به‌دست‌گیرد، و به‌بغداد و سامرا تبعید شده و به‌زندان افتاده، و پس از قتل متوکل نیز، از زندان آزاد نشده و به‌من چهل سالگی در حبس وفات یافته، و گویا بیست سال زندانی بوده...» (متن، ص ۲۷۲) چگونه می‌توان گفت: «بعد از عدم فعالیت سیاسی خویش...» (متن، ص ۲۸۲)؟ مگر مقصود از فعالیت، دست اندکار بودن باشد. و این را می‌دانیم که همواره ائمه را از سرپرستی جامعه‌های اسلامی - حتی باکشتن و محکوم کردن - باز می‌داشتند، تا برای خود در کارها حایلی نبینند.

۲۳۰ و ۲۳۱ [۲۷۲]. این سخن ماکنون‌الد کاملاً اشتباه است^۱، زیرا چطور می‌تواند تسلل دوازده امام در قرن پنجم هجری ممکن شده باشد، با آنکه خود این دوازده تن تا نیمه اول قرن سوم پدید آمده بودند؟ و آیا ممکن است «عده» دو قرن پس از «معلود» ممکن شود؟ اما اشکال عمده این سخن، که ممکن است برای غیر این اشخاص نیز روی دهد، موضوعی است که مربوط است به بی‌اطلاعیان از منابع اسلامی و سطحی بودن دیدافتشان و محدودیت مطالعاتشان در زمینه اسلام. بهر حال اکنون اینجا اشاره وارد در مورد دوازده امام سخن گفته می‌شود. مسئله دوازده امام (با نقیب) را، از آغاز، خود پیامبر اکرم، در داخل اسلام، مطرح کرده است و اذهان امت را به‌توانان توجه داده است، و حتی نام آنان را ذکر کرده است. این موضوع در مآخذ بسیاری از اهل سنت درج است. این مآخذ سه نوع است:

- ۱ - مآخذ حدیث، که به‌عنوان حدیث و گفته پیامبر، سخنانی را نیز که در بارنامه بعد از خود گفته است نقل کرده‌اند. مانند «کتاب‌الولایه فی طرق حدیث القدر» تألیف طبری مشهور، و کتب دیگر و حتی برخی از صحاح است و کتب کلام.
- ۲ - مآخذی که در تاریخ و تذکره نوشته شده است، یا در فضایل تألیف یافته است و سخنان پیامبر را نقل کرده‌اند. مانند «فرائد السطین» و «انصوار الیه» (تألیف ابن صباغ خالکی) و «نایع الموده» (باب الاثمه لاتی عشر)

۱ - این اشتباه در «الترغیب والترهیب» هم آمده است، مانند انتباهات و خطای فاحش و بسیار دیگر، که در مورد تاریخ و فرهنگ شبهه در آن آمده و عده‌ها باز نموده و نقل و بسطی کامل است، و به‌هیچ‌گونه در مورد اقصای هسته و هسته‌ها، کتاب را - در حدود این سال - یکباره حاط می‌کند.

و «ذخائر العقی» و «تذکره خواص الامة» و «مطالب الزول» و «نظم در السطین» و «نور الابصار» و «اسافه الراغین» و کتب بسیار دیگر.

۳ - کسی که علمای اهل سنت، درباره مهدی - بخصوص - نوشته‌اند و در آنها احادیث نبوی راجع به مهدی را گرد آورده‌اند. این مأخذ، پیش از سی - کتاب است که در کتب رجال و فهرستها، نام آنها آمده است (به کتاب پر ماده «الامام المهدی»).

حتی در کتاب «مفاتیح العلوم» معروف، که بین سالهای ۳۶۵ - ۳۷۱، تالیف یافته است (به مقدمه ترجمه فارسی / «ط»)، مؤلف آن درباره ائمه، چنین می‌گوید:

«صفت امامان در منصب اثنی عشری:

علی مرتضی

حسن مجتبی

حسین سیدالشهداء

علی زین العابدین

محمد باقر

جعفر صادق

موسی کاظم

علی رضا

محمدحادی [نقی]

علی صابر [نقی]

حسن طاهر [عسکری]

محمد مهدی، قائم منتظر...

نام این امام چنین است: محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ایطالب علیهم السلام. (مفاتیح العلوم - از ترجمه فارسی آقای سید حسین خدیو جم / ۳۵ - ۳۶).

پس مسئله دوازده امام، و دوازده امامی بودن شیعه امامیه اثنی عشریه، امری است که مدتها پیش از سده پنجم وجود داشته و در نزد مؤلفان مختلف معلوم بوده است، بلکه بی گمان باید گفت که بهروزگاران اوایل اسلام می‌پویند، تا جایی که در اشعار دهل (شهید به سال ۲۴۶) و ابن الرومی (م ۲۸۳) موضوع امام دوازدهم مطرح شده است. در روایات حضرت باقر و صادق (قرن دوم) نیز تصریح بدان شده است.

و همین‌سان تا به احادیث منقول از پیامبر و امام‌علی، از طرق اهل سنت و شیعه. از اینجاست که مؤلف «تأسیس الشیعه» می‌گوید: «این عباسی روایات بسیاری نقل کرده است که امام‌پس از پیامبر، دوازده تنند. و نام این دوازده تن در این روایات آمده است. و همین روایات تفسیر می‌کند روایات بخاری و مسلم را که، پیامبر فرمود: امام و پیشوا پس از من ۱۲ نفرند.» (— تأسیس/۳۲۳)، و مآخذ مذکور در آغاز این توضیح).

۲۳۲ [۲۷۶]. در این مورد، واقعیت درست به‌عکس آن است که مؤلف می‌گوید، زیرا شیعه در مورد جعل حدیث و تمیز صحیح از سقیم آن سختگیری بسیار کرده است، از جمله آن را از مبطلات روزه و موجب کفاره می‌داند. کتب یثمد شیعه در رجال و معرفت‌الحدیث، شاهد این اصل است. ولی در نظر غیر شیعه راهی غیر از این — در مورد جعل حدیث — پیموده شده است. در اینجا نظر محققان را به‌مطالعه دقیق جلد پنجم کتاب «الندیر» و کتاب «در اسات فی الکافی والصحیح» و مآخذ دیگر جلب می‌کنیم. نیز — توضیح ۱۱ و ۱۲ و ۱۳۷

۲۳۳ [۲۷۸]. تألیفات شیخ مفید را، حدود دویست مجلد گفته‌اند. و از وی بیش از ۱۵ کتاب طبع شده است: «الارشاد»، «الاختصاص»، «ایمان ابطال»، «الرسالة المقتمة»، «اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات»، «شرح فوائد الصدوق»، «الامالی»، «الافصاح فی الامانة»، «الفصول المختارة من العیون والمحاسن». مآخذ شرح حال شیخ مفید بسیار است (از جمله — مقدمه «بحار الانوار» — ج اول، از چاپ جدید — و مقدمه «الاختصاص»).

۲۳۴ [۲۷۸]. اکنون فهرست چندی درباره کتب شیعه وجود دارد که باید بدانها مراجعه کرد. از همه جامع‌تر کتاب «الندیمه الی تصانیف الشیعه» است، بیش از ۲۰ جلد و نیز مقداری مستند که تا این تاریخ (۱۳۵۰ ش/۱۳۹۱ ق) ۲۰ جلد آن به‌چاپ رسیده است.

۲۳۵ [۲۷۸]. نام تفسیر معروف طبرسی «مجمع البیان» است. وی تفاسیر دیگری نیز نوشته است، به نامهای «جامع الجوامع» یا «جوامع الجامع» یا «الکافی الشاف» و «الوسیط» و «الوافی» (— مقدمه تفسیر مجمع البیان / د - ه، از چاپ کتابفروشی

اسلامیه - تهران) در ضمن باید به یاد داشت که در طول قرون، با همفاخت‌هایی که برای شیعه وجود داشته است، در میان آنان دانشمندان بسیاری پرورش یافتند و کتب فراوانی نوشتند و علوم و معارف بسیاری به میراث هشته‌اند (— تاریخ فلسفه و فقه و علوم اسلامی، و فهرستها و دایرةالمعارفها).

۲۳۶ [۲۷۹]. ظاهرأ مراد از این فصل تکبیلی «باب حادبعشر» است، ولی این باب در کتاب «منهاج‌الصالح» است، نه «منهاج‌الکرامه».

توضیح: شیخ‌الطائفه، محمد بن حسن طوسی، در جملة تألیفات خود، کتابی دارد به نام «مصابح‌المتجهده». این کتاب را علامه حلی در ده باب خلاصه کرده است و «منهاج‌الصالح فی مختصر المصابح» نامیده است. سپس باب یازدهمی (الباب الحادبعشر) بر آن افزوده است و اصول اعتقادی را در آن بهایجاز نوشته است. بر این باب حادبعشر بیش از سی شرح نوشته شده است. (— الذریعه، ج ۳ / ۵، و ج ۱۳ / ۱۱۷ و بعد).

۲۳۷ [۲۸۰]. شیعه چنین خطبای ندارند که امام حامل «ظهور الهی» باشد. و اینکه ائمه طاهرین مظهر نام «اسماء و صفات» و «دعاه مثبت» باشند سخن دهنگر است.

۲۳۸ [۲۸۰]. این مطلب را مؤلف از گوگرد نسبهر نقل می‌کند و درست نیست، زیرا در قرآن، چنین عنوانی درباره عیسی نیست، و درباره موسی نیز بهصراحت نیست، مگر به اشاره آیه ۲۵۳ (سوره ۲) و آیه ۱۶۲ (سوره ۲)، که لقب «کلیم» برای وی اخذ شده است.

۲۳۹ [۲۸۱]. پیامبر چنین سخنی نگفته است و در هیچ مأخذ اسلامی نیست. مؤلف نیز برای آن مأخذی ذکر نکرده است. به علاوه این مطلب اصولاً و منطقاً صحیح نیست، زیرا پیامبر به نص قرآن (آیه ۴۰، سوره ۲۳) «رسول الله» و «خاتم النبیین» است. و مقام رسول الله خود ارتباط با ماوراء الطیعه است و این خود ملامت معجزه داشتن و دارای استعداد اعجاز بودن است. از جهت دیگر نیز — برای اثبات مقام خویش — باید صاحب معجزه باشد تا ارتباطش با بطن وجود و ملکوت کائنات و «حاق کبد اعیان» امر از گردد. نیز به گفته غزالی: «فعل، خود بخود، کردارهایی را که مایه سعادت اخروی می‌شوند، نمی‌شناسد، چنانکه دلفروهای را که برای بهداشت تن سودمند است نیز نمی‌شناسد».

از این دو مردمان همچنانکه به پزشك نیازمندند به پیامبر نیز نیاز دارند. نهایت صلق طیب به آزمون معلوم می‌شود، و صلق پیامبر به معجزه» (— احیاء، ج ۱/ ۹۷-۱۰۱) مقام خانمیت مستلزم آن است که نبی‌خانم، علماً و عملاً و فضیله، دارای همه کمالات سلف باشد، با جنبه‌ای اضافی و تکمیلی و برتر، و اعجاز خود یکی از فضایل بارز انیاست که نمی‌توان تصور کرد که در عیسی «ع» مثلاً بوده و در محمد «ص» نبوده است. علاوه بر این، نبوت‌خصاتم (بر اساس مبانی ماقول) عین «ولایت مطلقه» است و ولایت مطلقه، مساوی «تأثیر». نیز — توضیح ۸۷

۲۴۰ [۲۸۱]. مسئله «جازه جویی» نبود، بلکه اصلی بود دینی، مبتی بر روایات نبوی، حتی غیت امام، در روایات به‌غیت برخی از انبیای سلف درامت خودشان تشبیه شده است. — مآخذی که درباره «ائمه اثنی عشر» ذکر شد (— توضیح ۲۳۰ و ۲۳۱).

۲۴۱ [۲۸۳]. چنین نیست که اهل سنت مهدی را قبول نداشته باشند، بلکه چنانکه گوییم — سیهر نیز گفت (متن، ص ۲۸۲)، چون موضوع مهدی بر احادیث استوار مبتی است و نوع این احادیث، نبوی است و از پیامبر رسیده است، در نظر اهل سنت نیز قطعی است. بلکه علمای اهل سنت کتابهای بسیاری درباره «مهدی» نوشته‌اند، و بسیاری از آن در ضمن کتب که در تفسیر، یا حدیث، یا تذکره و تاریخ نگاشته‌اند، مهدی را ذکر کرده‌اند، حتی برخی از اهل سنت قضايد و اشعاری در منابع او و آرزوی ظهورش سرودند و حتی احمد امین می‌گوید: «اهل سنت نیز به «مهدی» ایمان دارند». (— کتاب «المهدی‌المتظر و الغله»). و گروه بسیاری تصریح کرده‌اند که «مهدی»، همان محمد بن الحسن المکری است. (— مآخذ توضیح ۹۲ و ۹۳ و ۲۳۰ و ۲۳۱).

۲۴۲ [۲۸۳]. باید آور شدیم که اصل موضوع عقیده به «مهدی» اسلامی و جزو اسلام است (— توضیح ۹۲ و ۹۳)، نه اینکه شکل منعی به خود گرفته باشد. و حتی — بر اساس مآخذ گفتیم که پیامبر خود این عقیده را تعلیم کرده است.

۲۴۳ [۲۸۴]. باید به یاد داشت که در روایات رسیده است که مهدی از مکه ظهور خواهد کرد و تکیه به کعبه کرده انقلاب خود را اعلام می‌کند. بنابراین، پس از فرض صحت نقل یا قوت، این عمل را باید کاری عامیانه دانست، یا عملی در راه نشان دادن مصیبت

و شکل.

۲۴۴ [۲۸۴]. این سخن ابداً صحیح نیست. در مورد «تقیه» نیز باید یادآور شویم، که اصلی کلی نبوده است و اختصاص بموارد خاص داشته است، آنهم در مورد برخی فروع احکام، و از نظر مصداق، در قضایای «جزئیة»، و گرنه پس این همه خون و شهادت در تاریخ شیعه از کجا پدید آمده است؟ و بنا بر روایتی که خود بطروشفسکی پس از چند سطر نقل می کند، به نحوی روشن می شود که تقیه، کار ضعیفان و ناتوانان است، و امام فقط در حق آنان که هیچ حرکتی و شوری و حماسه ای از ایشان ساخته نیست - بدان رضا می دهد. پس اینکه «همه شاخه های شیعه پیرو اصل تقیه می باشند» سخنی درست نیست. شاید تقیه معنایی دیگر نیز داشته است که آن نوعی شکل دادن پوشیده باشد ... قائل.

۲۴۵ [۲۸۵]. منابع شیعه در الهیات، یش از حد سرفراز است، بنابراین «تأثیر»، در این مورد تعبیر درستی نیست. آری در برخی از مسائل الهیات، معتزله به شیعه نزدیکند. در این مورد - مقدمه عین دکتر حامد خنی داود بر کتاب «عقاید الامایة»، تألیف علامه شیخ محمد رضا المظفر.

۲۴۶ [۲۸۶]. این سخن صحیح نیست، زیرا شیعه تفاسیر بسیاری نوشته است (در مجلد چهارم «الذریعه» هفتصد تفسیر شیعه معرفی شده است) که نوع آنها بر مبنای مسائل علمی و فنی تفسیر تألیف یافته است و از ارجمندترین کتب تفسیر است حتی در نظر اهل سنت، مانند «مجمع الیان» که در مصر نیز چاپ شده است و «تفسیر تیان» نیز و... بلی گاهی برخی اندک از آیات را مفسری تاویل کرده است. و این اختصاص به شیعه ندارد و در تفاسیر سنی نیز بسیار است. البته تفاسیر هر فانی که هم درستی و هم در خطا است، لذا این مقوله خارج است، از آنجا که این گونه کتب در اصطلاح، تفاسیر علمی و فنی قرآن نیست.

۲۴۷ و ۲۴۸ [۲۸۶]. در پیش یادآور شدیم (- توضیح ۱۱۷) که «تصحیف باز یاده» را شیعه ابداً قائل نیست و علمای شیعه ابداً و هیچ گاه به متن موجود قرآن، به نظر انتقاد نمی نگرند.

۲۴۹ [۲۸۶]. چنین نیست. آنچه هم در بعضی مانع هست این است که برخی این آیه

را چنین قرائت کرده‌اند: «و سلام علی آل یاسین» نه «یاسین».

۲۵۰ [۲۸۶]. چنین توصیفی ابتدا در مستورات دینی و قرائتی شیعه دیده نشده است که «امه» را در قرآن مجید «ائمة» بخوانند بلکه بهعکس دستور رسیده است که اقروا کما یقرؤ الناس.

۲۵۱ [۲۸۷]. برای آگاهی یافتن از این وجه تسمیه — «سفینة البحار»، ذیل واژه «نحل».

۲۵۲ [۲۸۹]. به کتب فقه شیعه، درباره نوع این مسائل رجوع شود. طرح کلی مؤلف محترم و گاه برخی تفصیل، با فتاوی فقهی شیعه کاملاً مطابق نیست.

۲۵۳ [۲۸۹]. با نذر می‌توانند بنده کافر را نیز آزاد کنند. (— تبصرة علامه — کتاب الحق، فصل ۲)

۲۵۴ [۲۹۰]. صلحا کتاب بعنوان مجموعه حقوق امامیه، از حدود هفت قرن پیش از صفویه و شاه عباس صفوی و شیخ بهاء الدین عاملی (۹۵۳-۱۰۳۱) مؤلف «جامع عباسی» وجود داشته است — فهرست ابن‌الدیم (درگذشته به سال ۳۸۵) و فهرست شیخ طوسی (درگذشته به سال ۴۶۰) و کتاب «الدولقة» و «تاریخ الفقه الجعفری» و «تأسیس الشیعه» و دیگر فهرستها. حتی خود مؤلف گوید: «شرايع الاسلام شیخ نجم‌الدین حلی، که در قرن هفتم [حدود ۲ قرن پیش از شیخ بهاء الدین عاملی مؤلف «جامع عباسی»] می‌زیست، بهترین کتاب در منبع شیعه شناخته شده بوده» (— متن ص ۲۹۵).

۲۵۵ [۲۹۲]. فکر یکی است — چنانکه مؤلف تشریح می‌کند — و بیانات و اقاظ اندکی گوناگون. به دیگر سخن: بیانات گوناگونی است برای يك فکر و تعلیم.

۲۵۶ [۲۹۷]. شیعه «مهدی» را «امام دوازدهم» و «قائم» و «حجت» و «صاحب‌زمان» و «پندولت» و «وصی اوصیاء» و «خليفة پیامبر» می‌دانند و هیچ‌گاه او را جزء پیامبران نشمرده‌اند (در اینجا مقصود مؤلف مظاهراً یا ن حقیقه فرمطیان است).

- ۲۵۷ [۳۰۴]. ظاهر منظور صفات «زاید» بر ذات است به اصطلاح ظنفی کلام. — توضیح ۱۹۵
- ۲۵۸ [۳۱۶]. رافضی را بمعنای مرئد به کار نمی برده اند، ولی بر روی هم، این گونه کلمات در مورد این فرقه ها، به وسیله دستای از متعصبان اهل سنت (یادتهای از سبایون که کشتن روح تشیع به نفعشان بوده است و هیانگرایی شیعی مخالف تر کازیهاشان مانند مؤلف سبایست نامه، یادتهای که از سری اطلاعاتی از واقعیت تشیع — که در حقیقت عمل به خواسته ها و تصریحات پیامبر است و تطبیقی است جوشی و شناسا و آفتاب گرفتار، یا از سر تعصب منعی، یا سبایسی ظلم می زدند) به کار می رفته است.
- ۲۵۹ [۳۵۲، بانوشت ۱]. در فضیلت کعب، روایات مؤکد و بیاری از پیامبر و ائمه رسیده است. (— سفینه البحار، ذیل ولادة کعب.)
- ۲۶۰ [۳۵۸]. «تأویلات القرآن»، شرح «فصوص الحکم» نیست، و خود نام، شعر به این موضوع هست. بهر حال از جمله تألیفات عبدالرزاق است: «تأویل آیات القرآن» و «تحف الاخوان فی خصائص القیام» و «شرح فصوص الحکم» و «شرح منازل السائرین».
- ۲۶۱ [۳۷۰]. عباران را نمی توان در شمار ابوابی و لومین پروتار با آورد. (برای اطلاع از چگونگی حال عباران — «تاریخ بستان»، «سند بادنامه»، «توت نامه ها، لت نامه دهخدا، و مقالات آقای دکتر محمد جعفر محبوب (سخن دوره ۱۹، شماره ۱۰، اسفند ۲۸)، و دیگر مقالات تحقیقی درباره اینان و تألیف کافنی (توت نامه سلطانی).
- ۲۶۲ [۳۷۳]. در اینجا، بطور اجمال، باید يك نکته بس عمیق و اساسی را یاد آور شد و آن این است که نهضت های خلق برای احقاق حق توده و رفع ستم و یلاد — به قول خود مؤلف سددیر لفافه تشیع به هائی شملست. اکنون چرا هیله دیگری در القافه چنین نهضت های نمی توانستند بکنند از اینجا وقوف می یابیم که تشیع در حق تعلیمات خود چنین هیله ای هست، و اصولا اگر شیعه منزه خود را بفهمد باید همواره در ثورات و مجاہدات باشد، چونان در گذشته ...

۲۶۳ [۳۷۵]. سخن در همین جاست، یعنی لازم نیست چنین بپنداریم که در زیر پرده تشیع قیام را تبلیغ می کردند. بلکه از نظر حقوق و قه شبهه، قیام در چنین شرایطی همین تکلیف شرعی و دینی و عینی است. و چنانکه خود مؤلف می گوید، تشیع عقیده مشترک نهضت‌های خلق بوده است. و چنانکه جرج جرداق می گوید: «و لهذا المبادی کانتها لجماع تشیع...» به خاطر این اصول زندگی‌ساز بود که گروه‌ها گروه شبهه می شدند (سه کتاب «الامام علی، صوت العدل القلانی» - ج ۵، و سرودجه‌ها، اصل و فلسفه شورشی‌های شیعه).

۲۶۴ [۳۸۳]. مؤلف کیفیت این ثابت شدن را بیان نمی کند و برای این سخن - مانند مولودی دیگر - ماضی بدست نمی دهد.

۲۶۵ [۳۸۵]. بعد می نماید که دودمانی یکبارہ چنان شیعه شوند که صفویان بودند. در این مورد همان سخن که مؤلف محترم در باب صفحه بعد (در مورد شیخ صدرالدین) می گوید دستر به نظر می رسد.

۲۶۶ [۳۸۶]. باید متوجه بود که این سخن را، فضل بن دوزبهان، یعنی مورخی مغرض و متعصب، می نویسد که خود مؤلف محترم، پیش از این، در حق وی گفت: «از نظرگاه ضد صفوی و ضد شیعه به موضوع می نگریست...»

۲۶۷ [۳۸۹]. باز می نگریم که این سخن را فضل الله بن دوزبهان می گوید.

۲۶۸ [۳۸۹]. باز این سخن از این دوزبهان است، یعنی مورخی متعصب و تهمت‌زن و نامرتق و فحاش که هم اکنون درباره پیروان و یاران صفویه گفت: «سیدالانسیاه کوه و در تاریکی مستقران شاملو...» که گویی خود با این تعصب و فحاشی در روشنی غرق است.

۲۶۹ [۳۹۶]. باید به خاطر داشت، که مذهب شیعه، در جریان اصلی خویش، به هیچ کیفیت نمی تواند تکیه گاه خودالیزم باشد، بلکه تشیع، ماهیه، همواره در جهت ضد هر هدف جابرانه و غیر انسانی، موضع دارد. نهایت ممکن است قلدنندگان اصول تعلیمات آن را از لاهان دور بدانند، و روحانیان مستحضر نیز به روشنگری نپردازند در

اینجا لازم است که هوشندان دلوز جامعه به پیدارگری برخیزند و تبع را به نسلها بیاموزند.

۳۷۵

[۳۹۷]. آنچه مؤلف محترم، تا آخر فصل یساد آورده می شود، مربوط به گفت و گو است، که از هر دو سوی (سنی و شیعه) نسبت به یکدیگر خشنوتهایی می شده است، آن هم نوعاً در سطح عوام و به تحریکات بیگانه. و اکنون - از لحاظ روشنفکران و روشنگران داخله اقالیم اسلام و مسلمین راستین - چنین نیست. (۱۴۲) : توضیح و امید است که نباشد و وحدنی عام بمشکل راستین آن، پدید آید و به پا خیزد.

فهرست مأخذ و منابع

تالیفات واجد جنبه عمومی منابع

Абу-л-Ма'али¹ — Байан аз-за'ам. В кн. Ch. Schefer. Chrestomathie Persane, t. I. Paris, 1883 (извлеченные перс. текста).

Беруни — Alberuni's Chronologie orientalischer Völker, hrsg. von E. Sachau. Leipzig, 1878 (араб. текст).

Беруни — Chronology of Ancient Nations..., transl. by Dr E. Sachau. London, 1879 (англ. пер.).

Вахиди — Al-Waqidi. History of Muhammed's campaigns (Kitab al-maghazi), ed. A. von Kremer. Calcutta, 1856 (BI) (араб. текст).

Вахиди — Muhammed in Medina. Waqidi's Kitab al-maghazi, hrsg. von J. Wellhausen. Berlin, 1882 (нем. пер.).

Даулатшах — The Tadhkirat ash-shu'ara... of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne. London — Leyden, 1901 (перс. текст).

Ибн аз-Асир — Ibn al-Athiri Chronicon..., ed. C. I. Tornberg, t. I—XIV LB, 1851—1876 (араб. текст и указатели).

Ибн аз-Балхи — The Fars-nama..., ed. by G. Le Strange a. R. A. Nicholson. London, 1921 (GMS NS. I) (перс. текст).

¹ В этот отдел включены как сочинения общего характера, так и специальные сочинения (источники и пособия), упоминаемые или цитируемые в разных главах.

² Вначале, до знака тире, указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в примечаниях.

Ибн Баттута — *Voyages d'Ibn Batoutah...*, par C. Deleury et B. Sanguinelli, vol. I—IV. Paris, 1854—1859 (араб. текст и параллельный франц. пер.).

Ибн Мискавейх — см. Мискавейх.

Ибн Надим. Фихрист — *Ibn al-Nadim al-Warraq. Fihrist...*, ed. G. Flügel, t. I—II. Leipzig, 1871—1872 (араб. текст).

Ибн Хазм — *Китаб ал-фасль фи-л-мизаль*, тт. I—V. Каир, 1317—1321—1899—1903 (араб. текст).

Ибн Халдуу — *Prologomènes d'Ebn Khaldoun*, publiés par E. Quatremère. «*Notices et extraits*», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).

Ибн Халдуу — *Prologomènes...*, traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «*Notices et extraits*», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).

Ибн Халликан — *Ibn Chalikani Vitae Illustrum virorum*, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).

Ибн Халликан — *Ibn Chalikani's Biographical dictionary*, transl. by B. n Mac Guckin de Slane, vol. I—IV. Paris, 1842—1871 (англ. пер.).

Истахри — *Vitae regnorum...*, ed. M. J. de Goeje. LB, 1870 (BGA, t. I); ed. 2. LB, 1927 (BGA, t. I) (араб. текст).

Ял'куби, Тарих — *Ibn Wadhhi...* Historiae, ed. M. T. Houtsma, pars 1—2. LB, 1883 (араб. текст).

Якут, Иршад — *The Irshad al-arif... or Dictionary of learned men*, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London—Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).

Якут, Му'джам ал-булдан — *Yaqut's Geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. I—VI. Leipzig, 1866—1873 (араб. текст и указатели).

Казвини, Хамдаллах Мустауфи. Нузахат ал-кулуб — *The geographical part of Nuzhat al-qulub...*, ed. by G. Le Strange. Leyden—London, 1915 (GMS, XXIII/1—2) (перс. текст и англ. пер.).

Конкорданция к Корану — *Concordantiae Corani Arabicae...*, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1896.

Коран — *Corani textus Arabicus*, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1869 (араб. текст).

Корси — *Ал-Кур'ан*. Каир, 1338—1919/20 (араб. текст).

Коран — *Ал-Кур'ан*. Изд. хаджи Мухаммед-Хусейна Каджураня. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкорданциями).

Коран — *Ал-Кур'ан*. Изд. Басир ал-мукля. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ал-айат — конкорданции).

Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).

Коран. [Рус.] пер., комментарии :: «Приложения» акад. Н. Ю. Крачковского. Под ред. В. И. Белова. М., 1963.

Махдиси — см. Мухаддиси.

Мас'уди, Мурудж — *Ma'soudi. Les prairies d'or...*, par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. I—IX. Paris, 1861—1877 (араб. текст с параллельным франц. пер.).

Мас'уди, Табих — *Kitab at-tanbih wa-l-ishraf*, ed. M. J. de Goeje. LB, 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).

Мирхонд — *Рухат ас-сафа*, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Ланхан, 1300—1883; Бомбей, 1266—1849; нов. изд. Тегеран, 1338—1939—1962 (перс. текст и указатели).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Казтажи — *The Tajarib al-umam...*, reproduced in facsimile... by L. Caetani, vol. I, V, VI. London, 1909—1917 (GMS, VII) (араб. текст).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Амброза-Маргалюса — *Experiences of the nations...*, vol. V—VI (The eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I—II). Oxford, 1920—1921 (араб. текст и англ. пер.).

Мухаддаси (Махдиси) — *Descriptio imperii Moslemici auctore... al-Mogaddasi*, ed. M. Y. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2. LB, 1900 (BGA, t. III) (араб. текст).

Низам ал-мульк — Siyasat-Namch..., ed. par Ch. Schefer. Paris, 1891 (перс. текст).

Низам ал-мульк — Сиасет-намэ... [рус.] пер., введение и изучение памятника и примечания Б. Н. Заходера. М. — Л., 1949.

Сам'они — The Kitab al-ansab..., ed. by D. S. Margoliouth. Leyden — London, 1912 (GMS. XX) (факсимиле араб. текста).

Табари — Annales quos scripsit... at-Tabari, ed. M. J. de Goeje cum alia, ser. I—III (L I—XIII). LB, 1879—1901 (араб. текст с введением, глоссарием и указателями).

Хаджи Халифа, Кашф аз-зунун 'ан асами ал-кутуб ва-л-фунун — Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum... primum, ed. G. Flügel, t. I—VII. Leipzig—London, 1835—1858 (араб. текст, латин. пер., комиситарии и указатели).

Хондемир — Хаяб ас-сийар, тт. I—III. Бомбей, 1273—1856/57 (литография перс. текста); нов. изд. Джалаля ад-дина Хумайн, тт. I—IV. Тегеран, 1333 х. соин. — 1954 (перс. текст с предисл. издателя).

Хорезми, Абу 'Абдаллах Мухаммед — Liber Masalih al-'olum..., ed. van Vloten. LB, 1895 (араб. текст).

Шахрастан — Kitab al-milal wa-n-nihal, ed. by W. Cureton, part I—II. London, 1842—1846 (араб. текст).

Шахрастан — Asch-Schahraštāni's Religionsparteien und Philosophenschulen... übersetzt..., von Th. Haarbrücker, Bd. I—II. Halle, 1850—1851 (нем. пер.).

تالیفات کمری

Али-заде А. А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII—XIV вв. Баку, 1956.

Бартольд В. В. Иран. Исторический обзор. Ташкент, 1926.

Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918.

Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана. СПб., 1903.

Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и в России, изд. 2. Л., 1925.

Бартольд В. В. К истории крестьянских движений в Персии. В сб.: Из далекого и близкого прошлого (В честь Н. И. Кареева). Пг., 1923.

Бартольд В. В. Культура мусульманства. Пг., 1918.

Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Баку, 1925; нов. изд. в кн.: В. В. Бартольд. Соч., т. II, ч. I. М., 1963.

Бартольд В. В. Мусульманский мир (Введение в науку, история). Пг., 1922.

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. В кн.: В. В. Бартольд. Соч., т. I. М., 1963 (нов. изд. дополн.).

Беляев В. И. Арабские источники по истории туркмен и Туркмени. В кн.: Материалы по истории туркмен и Туркмени, т. I. М. — Л., 1939.

Беляев Е. А. Мусульманское сектанство. М., 1957.

Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.

Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. В кн.: Е. Э. Бертельс. Избр. труды (т. I). М., 1960.

Бертельс Е. Э. Очерк истории персидской литературы. Л., 1928.

Гафуров Б. Г. История таджикского народа, т. I, изд. 2, М., 1952.

Гибб Х. А. Р. Арабская литература. М., 1960.

Гольдциер И. Лекции об исламе. М., 1912 (рус. пер.).

Дозн Р. Очерк истории ислама. Рус. пер. В. И. Каменского, с предисл. под ред. и с прим. А. Е. Крымского. СПб., 1904.

Иванов М. С. Очерк истории Ирана. М., 1952.

История Ирана — И. В. Пигулевская, А. Ю. Якубовский, И. П. Петрушевский, Л. В. Строева, А. М. Беляцкий. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л., 1958.

- Климович Л. И. Ислам. Очерки. М., 1962; нов. изд., 1965.
- Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. М. — Л., 1950.
- Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской тессофи, тт. I—III. М., 1909—1917 (литограф.).
- Массэ А. Ислам. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1961.
- Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. [Т.] I. Исследование; [тт.] 2—4. Приложение (избр. отрывки из соч. араб. историков и географов). В серии: Православный Палестинский сборник, т. XVII, вып. II. СПб., 1897—1903.
- Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. [Рус.] пер. с нем., под ред. Н. А. Медникова, тт. I—III. СПб., 1895—1896.
- Новичев А. Д. История Турции. I. Эпоха феодализма. Изд. ЛГУ, 1963.
- Петрушевский Н. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XII—XIV вв. М. — Л., 1960.
- Смирнов Н. А. Очерки истории научения ислама в СССР. М., 1954.
- Шиндт А. Э. Очерки истории ислама как религии. «Мир ислама», тт. I—III. СПб., 1912.
- [Якубовский А. Ю.] История Узбекской ССР, т. I, кн. первая. Ташкент, 1955 (ч. III, гл. V—XI).
- 'Abd al-Jalil I. M. Breve histoire de la littérature arabe. Paris, 1947.
- Arnold Th. a. A. Guillaume. The legacy of Islam. Oxford, 1931.
- Becker C. H. Islamstudien, Bd. I—II. Leipzig, 1924.
- Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I—II. Weimar—Berlin, 1898—1902; Supplementbände I—III. Leiden, 1937—1942.
- Brown E. G. A Literary history of Persia, vol. I—IV. Cambridge, 1909—1924; new ed. Cambridge, 1951—1954.
- Caetani L. Annali dell'Islam, vol. I—X. Milano, 1905—1916.
- Dozy R. Essai sur l'histoire de l'Islamisme. Leyde, 1879.
- Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by J. Hastings, vol. I—XII. Edinburgh, 1908—1926.
- Encyclopédie de l'Islam, ed. par M. Th. Houtsma etc., t. I—IV et Suppléments. Leyde—Paris, 1913—1938 (параллельные изд. на англ. и нем. яз.).
- Gardet L. La cité musulmane: vie sociale et politique. Paris, 1954.
- Gibb A. H. R. Arabic literature: an introduction. London, 1926.
- Gibb A. H. R. Mohammedanism. London, 1949.
- Goldziher I. Mohammedanische Studien, Bd. I—II. Halle, 1889—1890.
- Goldziher I. Vorlesungen über den Islam, Bd. I—II. Heidelberg, 1925 (2 Ausg.).
- Hitti Ph. K. History of the Arabs. London, 1946. 3-d ed.
- Hughes T. B. A Dictionary of Islam. London, 1885.
- Huart Cl. La littérature Arabe. Paris, 1923.
- Juynboll A. W. T. Handbuch des islamischen Gesetzes. Liden, 1910.
- Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig, 1868.
- Kremer A., von. Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd. I—II. Wien, 1875—1877.
- Lambton A. K. S. Islamic Society in Persia. London, 1954.
- Lammens H. L'Islam, croyances et institutions. Beyrouth, 1926.
- Le Strange G. The lands of the Eastern Caliphate. Cambridge, 1905.
- Lévy R. The social structure of Islam. Cambridge, 1957, 2-d ed.
- Macdonald D. B. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. London, 1913.
- Nicholson R. A. A Literary history of the Arabs. Cambridge, 1930.
- Nöldeke Th. Der Islam. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
- Pearson J. D. Index Islamicus 1906—1956; Supplement 1956—1960. Cambridge, 1962.

- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда. М., 1902.
- Надарадзе Л. И. К вопросу о рабстве в Аравии в VII в. В сб.: Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. Изд. МГУ, 1960.
- Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1965.
- Пигулевская Н. В. Зарождение феодальных отношений на Ближнем Востоке. Уч. зап. ИВАН, т. XVI, 1959.
- Пигулевская Н. В. Общественные отношения в Неджране в начале VI в. н. э. «Советское востоковедение», т. VI. М.—Л., 1949.
- Толстов С. П. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. Известия ГАНМК, вып. 103. Л., 1934.
- Толстов С. П. Очерки первоначального ислама. М., 1932.
- Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.—Л., 1948.
- Якубовский А. Ю. Ирак на грани VIII и IX вв. В кн.: Труды Первой сессии арабистов. Л., 1937.
- Якубовский А. Ю. — см.: Баляев Е. А. и А. Ю. Якубовский. Andrae, Tor. Mohammed, the man and his faith. London, 1936 (исм. пер. 1932).
- Arnold T. W. The Caliphate. Oxford, 1924.
- Barthold W. Abu Muslim: EI, vol. II.
- Bell R. The origin of Islam in its christian environment. London, 1926.
- Beveridge W. Ebionism. ERE, vol. V.
- Blachère R. La problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952.
- Brandt W. Mandaeans. ERE, vol. VIII.
- Brockelmann K. Das Verhältnis von Ibn el-Athir «Kamil li-tarikh» zu Tabari's «Tarikh ar-rusul». Strassburg, 1900.
- Brünnow. Die Charidschiten. Strassburg, 1894.
- Buhl Fr. Das Leben Mohammeds. Heidelberg, 1955 (2 Ausg.).
- Buhl Fr. Hanif. EI, vol. II.
- Burckhardt I. Travels in Arabia. London, 1829.
- Casanova P. Mohammed et la fin du monde. Paris, 1911.
- Diez E. Manara. EI, vol. III.
- Diez E. Masjid. EI, vol. III.
- Diez E. Mihrab. EI, vol. III.
- Diez E. Minbar. EI, vol. III.
- Fischer A. Kahl. EI, vol. II.
- Gelger A. Was has Muhammad aus den Judentum aufgenommen? Bonn, 1833; нов. изд. Leipzig 1902.
- Godard A. Les anciennes mosquées de l'Iran. «Athar-e Iran», vol. II. Hazrat, 1937.
- Goldziher I. Isma'. EI, vol. II.
- Grimme H. Mohammed. Theil I. Das Leben. Münster, 1892.
- Huart Cl. Histoire des Arabes, vol. I—II. Paris, 1912.
- Lammens H. Etudes sur le regne du calife Mo'awiyah I. Paris, 1908.
- Lammens H. Etudes sur le siècle des Omayyades. Beyrouth, 1930.
- Lammens H. La Mecque à la veille de l'égire. Paris, 1924.
- Le Strange G. Bagdad during the Abbasid Caliphate. London, 1924 (2-d ed.).
- Macdonald D. B. Allah. EI, vol. I.
- Margollouth D. S. Early development of Mohammedanism. London, 1904.
- Margollouth D. S. Mohammed and the rise of Islam. London—New York, 1905.
- Margollouth D. S. Muhammad. ERE, vol. IX.
- Montgomery Watt W. Muhammad at Mekka. Oxford, 1953.
- Montgomery Watt W. Muhammad at Medina. Oxford, 1956.
- Muir W. Life of Mahomet. Edinburgh, 1923 (2-d ed.).
- Muir W. The Caliphate, its rise, decline and fall. London, 1924 (2-d ed.).

- Polak J. E. Persien, das Land und seine Bewohner. Bd. I.—II. Leipzig, 1865.
- Rypka J. Iranische Literaturgeschichte. Leipzig, 1959.
- Sale G. The Koran. London, 1821.
- Sauvaget J. Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Eléments de bibliographie (éd. refondue et complétée par Cl. Cahen). Paris, 1961.
- Schacht J. Der Islam (Religionsgeschichtliche Lesebuch). Tübingen, 1931.
- Schwarz P. Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Bd. I—IX. Leipzig—Stuttgart, 1896—1938.
- Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. ..., by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leyden, 1953.
- Weillhausen I. Skizzen und Vorarbeiten, I—VII. Leipzig, 1887—1899.
- Wensinck A. J. Ka'ba. El. vol. II.
- Wensinck A. J. The Muslim creed. Cambridge, 1932.
- Wüstenfeld F. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen, 1882.
- Zambaur E. de. Manuel de généalogie de l'Islam. Hanovre, 1927.
- Зейдан Дж. Тарих тамаддуни ал-ислам, тт. I—V. Каир, 1902—1906 (на араб. яз.).

ماخذ مربوط به مقدمه و فصلهای اول و دوم

- Арабский эпос XI века. [Факсимильное] изд. [части] араб. текста, [рус.] пер., введение и изучение памятника и комментарий П. А. Грязневича, под ред. В. И. Беляева. М., 1960.
- Балазори — Liber expugnacionis regionum auctore ... al-Beladkori..., ed. M. J. de Goeje. LB, 1866 (араб. текст).
- Джавари — Abu Hanifa ad-Dinawari. Kitab al-akhbar al-tawal, publiée par. V. Guirgass. Leyde, 1888 (араб. текст).
- Джавари — Abu Hanifa ad-Dinawari... Preface, variantes et index, publiés par I. Kratchkovsky. Leyde, 1912.
- Ибн Са'д, Табака — Ibn Sa'd. Kitab al-Tabaqat al-kabir, ed. E. Sachau cum allis, t. I—IX. LB, 1904—1928 (араб. текст).
- Ибн Кутейба — Ibn Qutaiba's 'Uyun al-akhbar, hrsg. von C. Brockelmann, Bd. I—IV. Berlin—Strassburg, 1900—1908 (араб. текст).
- Ибн Хшам — Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishaq bearbeitet von 'Abdelmelik Ibn Hisham (Sira sayyidna Muhammad), hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—II. Göttingen, 1858—1860 (араб. текст).
- Ибн Хшам — Sira, hrsg. von G. Weil. Stuttgart, 1864 (нем. пер.).

تالیفات کمری

- Бартольд В. В. Абу Мухаммад. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Две неопубликованные статьи о раннем исламе. С предисл. Л. И. Климовича. «Историк-марксист», 1939, № 5—6.
- Бартольд В. В. К истории арабских завоеваний в Средней Азии. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Мусейтима. Известия Рос. акад. наук, т. XIX, Л., 1925.
- Беляев В. И. Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Иванова в Азиатском музее. Зап. коллегия востоковедов, т. V, 1930.
- Беляев Е. А. Образование арабского государства и возникновение ислама в VII веке. В серии: Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов в Кембридже. М., 1964.
- Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский. Аравия к началу VII в. В кн.: Всемирная история, т. III. М., Изд. АН СССР, 1957, гл. VII.
- Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
- Кадырова Т. Из истории крестьянских движений в Мавераннахре и Хорасане. Ташкент, 1965.

- Nöldeke Th. Das Leben Muhammeda. Hannover, 1863.
 Nöldeke Th. Ein Sklavenkrieg im Orient. «Orientalische Skizzen».
 Berlin, 1892.
 Snouck Hurgronje C. Mekka, I. I—II. Leiden, 1888.
 Sprenger A. Das Leben und die Lehre des Mohammad, Bd. I—III.
 Berlin, 1861—1865.
 Spuler B. Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des islamischen
 Weltreiches. Leiden, 1952.
 Spuler B. Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und
 öffentliches Leben (633—1055). Wiesbaden, 1952.
 Well G. Geschichte der Chalifen, Bd. I—III. Mannheim, 1846—1861.
 Wellhausen J. Das Arabische Reich und sein Sturz. Berlin, 1902.
 Wellhausen J. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten
 Islam. Berlin, 1901.
 Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums. Berlin, 1897.
 Wensinck A. J. Salat. EI, vol. IV.
 Zaydan J. Umayyads and 'Abbasids, transl. by D. S. Margoliouth.
 Leyden, 1907 (GMS, IV).
 Zwemer S. L. The Moslem Christ. London, 1912.
 См. также раздел «Общая литература» (Источники и пособия).

مربوط بفصل نوم

منابع

- Байдави — Commentarius in Coranum..., Bd. I—II, ed. H. Fleischer.
 Lipsiae, 1846—1848.
 Знахари — The Kashshaf 'an haqaiq al-tanzil..., t. I—II, ed. by
 W. Nassau Lees. Calcutta, 1851—1861 — BI.
 Махалли, Джалаль ад-дин и Суфутти, Джалаль ад-дин. — Тафсир аз-
 Джалалойн. Бомбей, 1860 (араб. текст).
 Рази, Фахр ад-дин. — Ат-тафсир аз-кабир, тт. I—VIII. Каир, 1308—1890
 (араб. текст).
 Суфутти — см.: Махалли и Суфутти.
 Суфутти, Джалаль ад-дин — Suyuti's Itqan fi-'ulum al-Qur'an or the exe-
 getic sciences of the Quran, ed. by Maulawis Basheer od-deen and Noor al-
 Haqq, with an analysis by Dr. Sprenger, vol. I—II. Calcutta, 1852—1854 (BI)
 (араб. текст).
 Табари, Мухаммед ибн Джарир — Тафсир, тт. I—III. Каир, 1901.
 Об изданиях Корана и concordанциях к нему см. раздел «Общая ли-
 тература» (Источники).

تالیفات کمری

- Крачковский Н. Ю. «Приложения» к рус. пер. Корана (см. раздел
 «Общая литература. Источники».)
 Крыжский А. Е. Лекции по Корану. М., 1902.
 Brockelmann C. Baldawi. EI, vol. I.
 Buhl Fr. Kur'an. EI, vol. II.
 Grimme H. Mohammed. T. II. Einleitung in den Koran. Münster, 1895.
 Hirschfeld H. New researches in the composition and the exegesis
 of the Quran. London, 1902.
 Jeffery A. Materials for the history of the text of the Quran. London,
 1937.
 Nöldeke Th. Der Quran. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
 Nöldeke Th. Geschichte des Qorans. Göttingen, 1860.
 Nöldeke Th. Geschichte des Qorans, ed. F. Schwally, Bd. I—II.
 Leipzig, 1909—1919 (нов. пересмотр. изд.).
 Sale G. The Quran. London, 1821.
 Stanton H. W. The teaching of the Quran. London, 1920.
 Well G. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844
 (2 Ausg. 1878).
 См. также литературу к введению к гл. I—II (Пособия).

مربوط با فصلهای چهارم تا هفتم منابع

- Абу Якуф Яа'куб — Книга ал-харадж. Булах, 1302—1685 (араб. текст; нов. изд. Каир, 1911).
- Абу Якуф Яа'куб — Abou Yuzof Ya'qoub. Le livre de l'impôt foncier, traduit et annoté par E. Fagnan. Paris, 1921.
- Бейхаки — Тарих-и Бейхаки, изд. х-ров Гани и Фейлаза. Тегеран, 1324—1945 (перс. текст).
- Бухари — Sahih. Le recueil des traditions Mahometanes, vol. I—III, ed. L. Krehl. Leyde, 1862—1868 (араб. текст; нов. изд. Leyden, 1907—1908).
- Ибн ал-Асар — Усд ал-габа фи-ма'рифат ас-сахаба. Каир, 1280—1863 (араб. текст).
- Ибн Ханбаль — Муслих. тт. I—VI. Каир, 1312—1695 (араб. текст).
- Кабус-нама — Qabus-nama., ed. by Reuben Levy. London, 1951—GMS NS. XVIII (перс. текст).
- Маварид. Ал-ахкам ас-суттанья — Al-Mawarid. Constitutions politiques, ed. M. Enger. Вонгав, 1853 (араб. текст).
- Малик ибн Анас — Ал-Муватта'. С коммент. аз-Зуркан. Тт. I—IV. Каир, 1280—1863/64 (араб. текст).
- Маргинани. Бурхан ад-дин — Хидаба, рус. пер., под ред. Н. Гродекова, тт. I—IV. Ташкент, 1893 (рус. пер. с франц. пер., сделанного с перс. пер. арабского оригинала).
- Муслим — Ас-Сахих; тт. I—II. Булах, 1290—1873 (араб. текст).
- Шайбани — Ал-Джами' ас-сагир. Лахнау. 1311—1893 (араб. текст).
- Шафи'и — Книга ал-умм. Булах, 1321—1903 (араб. текст).

تالیفات کلمی

- Али-заде А. А. К вопросу об институте жгта. Сб. статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
- Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве. Отчет С.-Петербургского университета за 1902 г.
- Бартольд В. В. Узбек и его время. Изд., 1918.
- Бартольд В. В. Халиф и султан. «Мир ислама», т. I.
- Берг Л. В. С. фан дея. Основные начала мусульманского права, Пер. В. Гиргаса. СПб., 1882.
- Гиргас В. Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.
- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда. ч. II. М., 1912.
- Остроумов Н. П. Шариаз во школе (мазхаб) Абу Ханифы. СПб., 1913.
- Петрушевский И. П. Виноградство и виноделие в Иране в XII—XIV вв. «Византийский вестник», т. XI, 1956.
- Петрушевский И. П. Применение рабского труда в Иране и сопредельных странах в позднем средневековье. В серии: Доклады делегации СССР на XV Международном конгрессе востоковедов в Москве. М., 1960.
- Шарль Р. Мусульманское право. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1939.
- Якубовский А. Ю. Об испольных арендах в Иране. VII в. «Советское востоковедение», т. IV. М. — Л., 1947.
- Abdul-Rahim. The principles of Muhammadan jurisprudence. London, 1911.
- Ameeb 'Ali. Personal law of the Muhammadans. Lucknow, 1880.
- Baillie N. B. E. A Digest of Muhammadan law, vol. I. London. 1869.
- Becker C. H. Steuerpacht und Lehenwesen in den moslemischen Staaten. «Der Islam», 1914, Bd. V, Heft 1, 1914.
- Berchem M. van. La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes. Geneve, 1888.
- Cahen Cl. L'évolution de l'igla' du IX au XIII siècles. Annales (économie, société, civilisation), t. 8, № 1. Paris, 1953.

- Clavel E. Droit musulman: le waqf ou habous... (rites hanafite et malékite), vol. I—II. Paris, 1895—1896.
- Dennet D. C. Conversion and the poll-tax in early Islam. «Harvard historical monographs». 1930.
- Fyzee Asaf. Outlines of Muhammadan law. Oxford, 1949 (2-d ed. Oxford, 1955).
- Goldziher I. Die Zachiriten. Leipzig, 1884.
- Goldziher I. Fiqh. El, vol. II.
- Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. II. Halle, 1890 (на рус. языке, издание В. Р. Розена в ЗБОРАО, т. VIII, 1894).
- Gotthell R. The Cadi—the history of this institution. London, 1908.
- Guillaume W. The traditions of Islam. Oxford, 1924.
- Juynboll Th. W. Hadith. El, vol. II.
- Krehl L. Ober den «Sahih» des Buchari. ZDMG, Bd. IV, 1850.
- Kremer A. von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Bd. III, Die Staatsidee des Islams. Leipzig, 1868.
- Law in the Middle East. Ed. M. Khadduri a. H. Liebesny, vol. I. Origin and development of Islamic law. Washington, 1955.
- Lokkegaard F. Islamic taxation in the classic period. Copenhagen, 1950.
- Pollak A. M. Classification of lands in the Islamic law. Amer. J. semi-lic languages, 1940.
- Rosenthal E. I. J. Political thought in medieval Islam. Cambridge, 1962.
- Snouck Hurgronje C. La droit musulman. Revue de l'histoire des religions, vol. XXXVII, 1897.
- Shoukry Bidair. L'institution des biens dits habous ou waqf. Paris, 1924.
- Tischendorf P. Das Lehnwesen in den moslemischen Staaten. Leipzig, 1872.
- См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. I—II.

مربوط بالفصلهای هشتم و نهم

منابع

- Газали, Абу Хамид — Ал-муякид мин ад-далаль. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Ихйа' 'улум ад-дин, тт. I—IV. Каир, 1289—1872 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Кимийа-йн са'адат. Бомбей, 1320 (перс. текст).
- Газали, Абу Хамид — Al-munqidh min ad-dalal, trad. franç. par Bardier de Meynard. JA, 7 sér., vol. IX.
- Газали, Абу Хамид — Tahafut al-falasifa, ed. M. Bouyges, Beyrouth, 1927 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Widerspruch der Philosophen, übersetz. von T. J. de Boer (нем. пер. «Тахафут ал-фаласифа»).
- Ибн Рушд (Аверроэс) — Тахафут ат-тахафут. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
- Субки — Табакаат аш-шафи'ийа. Каир, 1324—1906 (араб. текст).
- Фирдоуси, Шах-намэ — J. Mohl. Shah nama..., ed. complète, vol. I. Paris, 1830 (перс. текст).

تالیفات کمکی

- Бартольд В. В. Мир Ат-Шир и политическая жизнь. В сб.: Мир Ат-Шир. Л., 1928.
- Гольдциер Н. Культ святых в исламе. М., 1938 (рус. пер. пяти статей Н. Гольдциера, под ред. и с предисл. Л. И. Климовича).
- Asin Palacios M. Algezeli—dogmática, moral, ascética. Zaragoza, 1901.

- Asín Palacios M. Sens du mot *eternalité* dans les œuvres d'al-Ghazali et d'Averroès. Rev. Afric., № 261—262, 1906.
- Bauer H. Die Dogmatik al-Ghazali's. Halle, 1912.
- Boer T. J., de. Die Widersprüche der Philosophen und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd. Strassburg. 1894.
- Boer T. J., de. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901 (англ. пер.: T. J. de Boer. The history of philosophy in Islam. London, 1903).
- Carra de Vaux B. Ghazali. Paris, 1902.
- Carra de Vaux B. Ibn Rushd. EI, vol. II.
- Goldziher I. Abdal. EI, vol. I.
- Goldziher I. Die Islamische und jüdische Philosophie. Die Kultur der Gegenwart, Bd. I, Hft 5, 1913.
- Goldziher I. Vorlesungen über den Islam. Ed. Fr., Babinger. Heidelberg, 1925 (2-d ed.); франц. пер.: I. Goldziher. Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.
- Horten M. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bonn, 1912.
- Kremer A., von. Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams. Leipzig. 1873.
- Macdonald D. B. Al-Mu'tazila. EI, vol. III.
- Macdonald D. B. Ghazali. EI, vol. II.
- Macdonald D. B. Kadar. EI, vol. II.
- Macdonald D. B. Life of al-Ghazali. JAOS, vol. XX, 1899.
- Macdonald D. B. The religious attitude and life in Islam. Chicago, 1909.
- Margollouth D. S. Karramiya. EI, vol. II.
- Mehren M. A. Exposé de la réforme de l'islamisme commencée par el-Ash'ari. Actes du III Congrès Internationale des orientalistes à St. Petersburg, t. II. SPb., 1876.
- Mez A. Die Renaissance des Islam. Heidelberg, 1922.
- Munk S. Melanges de la philosophie juive et arabe. Paris, 1859.
- Rosenthalh. Franz. The muslim concept of freedom. London, 1960.
- Salisbury. Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will. JAOS, vol. VIII, 1866.
- Schreiner. Zur Geschichte des Asharitentums Actes du VIII Congrès Internationale des orientalistes à Stockholm, sect. I. Leyde, 1891.
- Spitta W. Zur Geschichte Abu-l-Hasan's al-Ash'ari. Leipzig, 1879.
- Strothmann R. Tashbih. EI, vol. IV.

مربوط بالفصلهای دوم و یازدهم

منابع

- Бейхаки Абу-л-Фазль — Тарих-и Бейхаки. Изд. д-ров Гали и Фейза. Тегеран, 1324—1945 (перс. текст).
- Бейхаки Абу-л-Фазль — История Мас'уда (1030—1041 гг.). Предвсл., рус. пер. и прим. А. К. ... ендса. Ташкент, 1962.
- Бирунн — Alberuni's India, ed. by Dr. E. Sachau. London, 1877 (араб. текст).
- Бирунн — Alberuni's India, transl. by Dr. E. Sachau. London, 1888; 2-d ed. London, 1910 (англ. пер.).
- Бундари — Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoudes, ed. par M. T. Houtsma, vol. II. Leyde, 1889 (араб. текст).
- Джувейни — The Tarikh-i Jahangusha..., ed... by Mirza Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab-i Qazwini, pt. III, containing the history of Mangu-qan, Hulaqu and the Ismailis. Leyden — London, 1937 (GMS, XVI/3) (перс. текст).
- Джувейни — The history of the World-conqueror by Ata Malik-i Juwayni, transl. ... by J. A. Boyle, vol. II. Manchester, 1958 (англ. пер.).
- Guyard St. Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis. Paris, 1874.
- Ибн Бабавейх аз-Кумин аз-Садук — Китаб ман ла шахдуруху-л-факих. Тегеран, 1328—1908 (араб. текст).

- Ихван ас-сафа'—Раса'иль, тт. I—IV. Кавр. 1347—1928 (араб. текст).
 Котов Ф. А. О хозу в Персидское царство. М., 1959.
 Кулайин, Мухаммед ибн Хасан—Ал-кафи фи-'ильм ад-дин, тт. I—II. Тегеран, 1307—1889 (араб. текст).
 Насир-и Хосров—*Sefer-nameh*. Ed. Ch. Schefer. Paris, 1881 (перс. текст, франц. пер. и приложения).
 Насир-и Хусрай. Сафир-нама. Рус. пер. Е. Э. Бертельса. М.—Л., 1933.
 Наубакhti—*Nawbakhti. Firaq ash-Shi'a*, ed. H. Ritter. Constantinople, 1931 (*Bibliotheca Islamica*).
 Поло, Марко. Путешествие. [Рус.] пер. И. П. Миняева, под ред. В. В. Бартольд. СПб., 1902.
 Раванди—*The Rahat as-sudur...*, ed. by Muhammad Iqbal. London—Leyden, 1921 (GMS NS, II) (перс. текст и комментарий).
 Рышад ад-дин Фазлаллах—*Jum'i' at-tawarikh*, part of the Ismailis history... ed. by Damesh Rajuh a. M. Modarresy. Tehran, 1960 (перс. текст).
 Туси, Мухаммед ибн Хасан—*Fihrist*. Calcutta, 1853 (BI) (араб. текст).
 Туси, Мухаммед ибн Хасан—Тазхиб ал-ахкам. Тегеран, 1316—1899 (араб. текст).
 Хилли, Наджим ад-дин Джа'фар—Шара'и' ал-ислам. Тегеран, 1300—1882 (араб. текст).
 Хилли, Хасан ибн Мутаххар ('Аллама' ибн Хилли)—Минхадж ал-карама фи-ма'рифат ал-имам. Тегеран, 1297—1880 (араб. текст).
 Хилли, Хасан ибн Мутаххар—*Minhaj al-Karama...* transl. by Rev. W. M. Miller. В серии: Oriental Translation Fund, 1928 (англ. пер. главы об основах учения об имамате).
 Хуруфитские тексты—*Textes Houroufites*, edités et traduits par Clement Huart. Leyde—London, 1909 (GMS, IX).
 Шустари, Нураллах—Маджалис ал-му'амин. Тегеран, 1283—1866 (перс. текст).

تأليفات كبرى

- Бартольд В. В. Рыцарство и городская жизнь в Персии при Сасанидах и при исламе. ЗВОРАО, т. XXI, 1913.
 Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
 Гордлевский В. А. Кара Котюлу. Известия Общества обследования и изучения Азербайджана, № 4. Баку, 1927.
 Жуковский В. А. Секта людей истины—ахл-и хакк в Персии. ЗВОРАО, т. I, вып. 2, 1887.
 Заходер Б. Н. Мухаммад Наппаби. К истории карматского движения в Средней Азии. Уч. зап. МГУ, вып. 41, 1940.
 Марр Ю. Н. Радение секты «людей истины». В кн.: Ю. Н. Марр. Статьи и сообщения, т. II. М.—Л., 1939.
 Милорский В. Ф. Материалы для изучения персидской секты «люди истины» или ахл-алях. М., 1911.
 Смирнов К. Н. Персы. Очерк религий Персии. Тифлис, 1916.
 Строева Л. В. Восстание исмаилитов в Иране на грани XI—XII вв. В сб.: Исследования по истории стран Востока. Изд. ЛГУ, 1964.
 Строева Л. В. Движение исмаилитов в Исфахане в 1100—1107 гг. Вестник ЛГУ, 1962, № 14.
 Строева Л. В. «День Воскресения из мертвых» и его социальная сущность. Краткие сообщения ИВАН, вып. XXXVIII. М., 1960.
 Строева Л. В. Исмаилиты Ирана и Сирии XI—XII вв. в зарубежной и советской литературе. В сб.: Историкография и источниковедение истории стран Азии. Материалы межузовской научной конференции. Изд. ЛГУ, 1964.
 Строева Л. В. К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XIII вв. Вестник ЛГУ, 1963, № 20.
 Baillie A. A Digest of Muhammadan law, vol. II (Imamiya). London, 1870.
 Canon Sell. Ithna 'Ashariya or the Twelve Shi'ah Imams. Madras, 1923.

- Donaldson D. M. The Shi'ite religion. London, 1933.
 Feylesul Riza (Riza Tewfiq). Dr. Etude sur la religion des hourouffis. B kh.: Textes Hourouffis, ed. par Cl. Huart. London—Leyden 1909 (GMS, IX).
 Goeje M. J., de. La fin de l'empire des Carmathes de Bahrain. JA, 9 ser, vol. V, 1895.
 Goeje M. J., de. Memoire sur les Carmathes de Bahrain. Leyde, 1886.
 Goldziher I. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Shi'a und sunniti-schen Polemik. Akademie d. Wissenschaft, Philol.-Hist. Kl., I. Wien, 1874.
 Goldziher I. Das Prinzip der Takliya im Islam. ZDMG, Bd. LX, 1906.
 Goldziher I. Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya Sekte. Leiden, 1916.
 Hamdani H. History of the Ismaili Da'wat. JRAS, 1932, № 1.
 Hodgson M. G. S. The order of assassins. Hagar, 1955.
 Huart Cl. Isma'iliya. EI, vol. II.
 Jacob G. Die Bektashiye. Abhandlung d. Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaft, I Kl., XXIV, Theil III. München, 1909.
 Ivanow W. A creed of the Fatimids. Bombay, 1936.
 Ivanow W. A guide to Ismaili literature. London, 1933.
 Ivanow W. Brief survey of the evolution of Ismailism. Bombay, 1952.
 Ivanow W. Early Shi'ite movements. JBBRAS, vol. 17, 1911.
 Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. JBBRAS, vol. 16, 1940.
 Ivanow W. Studies in early Ismailism. Cairo, 1948.
 Ivanow W. The rise of the Fatimids. London, 1942.
 Lewis B. The origins of Ismailism. Cambridge, 1940.
 Macdonald B. D. Ithna'ashariya. EI, vol. II.
 Macdonald B. D. Shi'a. EI, vol. IV.
 Massignon L. Esquisse d'une bibliographie qarmate. B co.: Aljab-nama — A Volume of oriental studies, presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.
 Massignon L. Karmates. EI, vol. II.
 Minorsky V. La domination des Dallamites. Paris, 1932.
 Nöldeke Th. Das Heiligtum Husain's zu Kerbala. Berlin, 1909.
 Querry A. Droit musulman. Recueil des lois, concernant les Musulmans-Chyites, vol. I—II. Paris, 1871—1872.
 Riza Tewfiq cm: Feylesul Riza.
 Sadighi Q. Les mouvements religieux iraniens. Paris, 1939.
 Tornauw N. Le droit musulman exposé d'après les sources. Paris, 1860 (франц. пер. с нем.).

مربوط به فصل دوازدهم

منابع

- Абу Са'ид ал-Мейхени, шейх — Жизнь и речи старца Абу Са'ида (Хатир у суханан-и шейх Абн Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).
 'Аттар, Фарид ад-дин — Tadhlkirat al-awliya, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II. London — Leyden, 1905—1907 (перс. текст).
 Афлаки, Афзаль ад-дин — Мавакиб ал-'арифин. В кн.: Cl. Huart. Les saints des derviches-tourneurs, t. I. Paris, 1918 (франц. пер.).
 Джами, Нур ад-дин — The Nafahat al-uns min badharat al-quds, ed. by 'Abd al-Hamid and Kabir ad-din Ahmad. Calcutta, 1859 (перс. текст).
 Джуллаби Худжаври — Раскрытие скрытого за завесой (Кашф аль-мах-джуб). Посмертн. изд. В. А. Жуковского. Л., 1926 (перс. текст, указатель и предисл.).
 Джуллаби Худжаври — The Kashf al-Mahjub..., transl. by R. A. Nicholson. London, 1911 (GMS, XVII) (англ. пер.).
 Ибн ал-'Араби — Фуст ал-хикам. Капр, 1309—1891; нов. изд. Капр, 1321—1903 (оба изд. с комментарием 'Абд ар-Раззак Кашани, араб. текст).
 Ибн ал-'Араби — Футухат ал-Макийя. Булак, 1274—1857 (араб. текст).

Дукан — Ducz. Historia. Corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. J. Bekker. Bonn, 1834 (греч. текст и итал. пер.).

Захиди, Хусейн ибн шейх Абдал — Silsilat an-nasab-i Safawiya ... Zer-ko, 1343—1924/25 (Serie «Iranschahr») (перс. текст).

Зено, Катерино — Travels in Persia... HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).

Казвини, Мир Нахша. Лубб ат-таварих. Изд. сейида Джамаль ад-дина Техрани. Тегеран, 1315 х. соли. — 1936 (перс. текст).

Казвини, Хамдаллах Мустауфи. Тарих-и гузида — The Tarikh-i guzida... ed. by E. G. Browne. Leyden—London, 1910 (GMS, XIV/1—2) (факсимильно перс. рук. и сокращенный англ. пер.).

Мар'ашин, Закир ад-дин — Schir eddin's Geschichte von Tabaristan... hrsg. von B. Dorn. SPb., 1850 (перс. текст).

Рашид ад-дин Фазлаллах — Джамин' ат-таварих, т. III. Научно-критич. изд. перс. текста А. А. Али-заде и рус. пер. А. К. Арендса. Баку, 1957.

Рашид ад-дин Фазлаллах — Мукаддат-и Рашиди. Изд. проф. Хан Бахадур Мухаммеда Шафи'. Лахор, 1947 (перс. текст).

Rota — Rota, G. La vita del Sophi, re di Persia ... (в приложении к кн. R. du Mans. Etat de la Perse en 1660, ed. par Ch. Schefer. Paris, 1690).

Сейфи, Сейф ибн Мухаммед ал-Харави — Тарих-намэ-йи Харат. Изд. проф. Мухаммед-Зубейра ас-Сидяуси. Калькутта, 1944 (перс. текст).

Таванкулъ ибн-Баззас — Сафват ас-сафа'. Бомбей, 1328—1910 (перс. текст).

Тазкират ал-малук — The Tadhkirat al-muluk... ed. by V. Minorsky. Leyden—London, 1943 (GMS NS, XVII) (перс. текст и англ. пер.).

Фазлаллах ибн Рузбихан Хунджин — V. Minorsky. Persia in A. D. 1478—1490, an abridged translation of Fadlallah b. Ruzbihan Khundji's «Tarikh-i 'Alamara-yi Amin!». London, 1957 (англ. пер.).

Хасан Румлу — A Chronicle of the Early Safawis... ed. by C. N. Seddon. Guelph's Oriental Series, № LVIII (перс. текст), LXIX (сокращенный англ. пер.). Baroda, 1931—1934 (Ахсан ат-таварих, т. XII).

Хасан Румлу — Ахсан ат-таварих. Рук. ЛГДБ, каталог Дорна, № 287 (тт. XI и XII, перс. текст).

تاریخ مآخذ و منابع

Бартольд В. В. Народное движение в Самарканде 1365 г. ЗВРАО, т. XVII, 1906.

Бартольд В. В. Новый источник по истории Тимуридов. Зап. ИВАН, т. V. Л., 1935 (посмертн. изд.).

Гордлевский В. А. Из религиозных исканий в Малой Азии — кынки-башни. «Русская мысль», 1916, № 11.

Ибрагимов Джафар. Ардебильское владение Сефевидов. Баку, 1960.

Ибрагимов Джафар. Феодалы и государства на территории Азербайджана XV в. Баку, 1962.

Иванов П. П. Хозяйство джубарских шейхов. М.—Л., 1934.

Миялуд-Махмуд Н. Д. Шинзм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв. В сб.: Памяти акад. И. Ю. Крачковского. Изд. ЛГУ, 1958.

Молчанов А. А. К характеристике налоговой системы в Гератезпохи Алшера Навои. В сб.: Родоначальники узбекской литературы. Ташкент, 1940.

Новичев А. Д. Крестьянское восстание в Турции в начале XV века. «Проблемы востоковедения», 1960, № 3.

Петров П. И. Данные источников о составе воинских континентов Искандра I. «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.

Петрушевский И. П. Внутренняя политика Акмеда Ак Койунлу. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.

Петрушевский И. П. Городская знать в государстве Хулигуидов. «Советское востоковедение», т. V. М.—Л., 1948.

- Carra de Vaux, Ghazali. Paris, 1902.
 Ethé H. Der Çulismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie. Morgenländische Studien. Leipzig, 1870.
 Gobineau J. A. Trois ans en Asie — 1855—1858. Paris, 1859.
 Goldziher I. Abdal. EI, vol. I.
 Goldziher I. L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam. Revue de l'histoire des religions, vol. 37, 1898.
 Goldziher I. Asketismus und Sufismus. B. von: J. Goldziher. Vorlesungen über den Islam, Bd. IV. Heidelberg, 1925.
 Goldziher I. Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Çulismus. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII, 1899.
 Guyard St. Abd ar-Razzaq et son traité de la prédestination et du libre arbitre. JA, 7 sér., t. I.
 Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus. «Der Islam», Bd. VI, 1916.
 Horten, Max. Indische Strömungen in der Islamischen Mystik, Bd. I—II. Heidelberg, 1927—1928.
 Macdonald D. B. Abd ar-Razzaq Kashani. EI, vol. I.
 Macdonald D. B. Al-Ghazali. EI, vol. II.
 Macdonald D. B. Derwisch. EI, vol. I.
 Macdonald D. B. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. JRAS, 1901—1902.
 Macdonald D. B. The life of al-Ghazali with special references to his religious experiences and opinions. JAOS, vol. XX, 1899.
 Margoliouth D. S. Kadirya. EI, vol. II.
 Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1922 (2-d ed. Paris, 1954).
 Massignon L. La passion d'al-Halladj, martyr mystique de l'Islam. Paris, 1922.
 Massignon L. Tarika. EI, vol. IV.
 Massignon L. Tasawwuf. EI, vol. IV.
 Merx A. Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg, 1893.
 Nicholson R. A. The idea of personality in sufism. Cambridge, 1923.
 Nicholson R. A. The lives of 'Umar ibn al-Farid and Ibn al-'Arabi. JRAS, 1906.
 Nicholson R. A. The mystics of Islam. London, 1914.
 Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.
 Palmer E. H. Oriental mysticism. 2-d ed. with an introduction by A. J. Arberry. London, 1938.
 Rose H. A. The Darvishes. Oxford, 1927.
 Smith, Margaret. Rabi'a the mystic. Cambridge, 1928.
 Smith, Margaret. Studies in early mysticism in the Near and Middle East. London, 1931.
 Tholuck F. A. Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Berlin, 1821.
 См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. VIII и IX (Источники и пособия)

مربوط به فصل سیزدهم منابع

- Анжолелло — Discourse of ... G. M. Angiolello. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
 Анонимный венецианский купец — The travels of a Merchant in Persia. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
 Анонимный историк шаха Исма'ила I — The early years of Shah Ismail ..., ed. by Denison Ross. JRAS, 1896 (перс. текст).
 Вассаф — Китаб-и мустатаб-и Вассаф. Бомбей, 1269 — 1852/53 (перс. текст; переиздания: Тегеран, 1338 х. соиз. — 1959).

Ибн ал-'Араби — The Tarjuman al-ashwaq, a collection of mystical odes Ed. by R. A. Nicholson. В серии: Oriental Translation Fund, New Series, vol. XX. London, 1911 (араб. текст, англ. пер. и комментарий).

Ибн ал-Мушаввар — Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Са'ида (Асрар ат-таухид фи-макамат аш-шейх Аби Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).

Кашани, 'Абд ар-Разаз — Abdu-r-Razzaq's Dictionary of the technical terms of the Sufies, ed. by Sprenger. Calcutta, 1845 (араб. текст).

Кашифи, Фазр ад-дин 'Али ибн Хусейн-и Ва'из — Рамаханат 'айн ал-хай-ат. Лукиоу, 1308—1890; также: Ташкент, 1329—1911 (перс. текст).

Кермани, Шах Ни'маталлах Вали — Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani. Textes persanes publiés avec une introduction par Jean Aubin. Téhéran — Paris, 1956.

Кушейри, Абу-л-Касим — Ар-Рисалат ал-Кушейрийа. Булак, 1287—1870 (араб. текст).

Лахори, Рахималлах. — Хазинат ал-асфийа. Каунпур, 1312—1894 (перс. текст).

Лутф-'Али-бек Азур-и Исфахани. — Аташкада. Калькутта, 1249—1833; также: Бомбей, 1277—1860 (перс. текст).

Massignon L. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, 1929.

Ризв-Кути-хан Хидайат — Маджма' ал-фусаха'. Тегеран, 1293—1878 (перс. текст).

Ризв-Кути-хан Хидайат — Рийаз ал-'арифия. Тегеран, 1305—1887 (перс. текст).

Руми, Джалали ад-дин, Маснавви — The Mathnavi Ma'nawi, ed. from the oldest manuscripts... by R. A. Nicholson, vol. 1—8. London—Leyden, 1926—1940 (перс. текст, англ. пер. и комментарий).

Халат у сулаван — см.: Абу Са'ид.

Харакани, Абу-л-Хасан, шейх — Е. Э. Бертельс. Нур ал-'улум — жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани. В сб.: Иран, т. III. Л., 1929 (перс. текст, рус. пер. и введение).

تالیفات کمری

Бертельс Е. Э. Основные моменты в развитии суфийской поэзии. В сб.: Восточные записки, т. I. Л., 1927.

Бертельс Е. Э. Суфийская космогония у Фарид ад-дина 'Аттара. Ифетический сборник, III, 1924.

Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. — Е. Э. Бертельс. Избр. труды [т. III]. М., 1965.

Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.

Иванов П. П. Хозяйство джубарских шейхов. М.—Л., 1954.

Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры. Труды Восточной комиссии имп. Московского археологич. общества, т. II. Л., 1895.

Семенов А. А. Бухарский шейх Баха уд-дин [Нахшбанд]. Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.

Abu Bakr Siraj ad-din. The origins of sufism. «Islamic Quarterly», vol. III, № 1. London, 1956.

Affifi A. The mystical philosophy of Ibn al-'Arabi. Cambridge, 1939.

Arberry A. J. An Introduction to the history of sufism. Oxford, [1942].

Arberry A. J. Le soufisme. Introduction, trad. franç. de J. Gouillard. Paris, 1952.

Asin Palacios M. Algazel. Zaragoza, 1901.

Asin Palacios M. La mystique d'al-Ghazzali. «Mélanges de la faculté orientale de l'Université St. Joseph», t. VII. Beyrouth, 1914—1921.

Brown E. G. The Sufi-mysticism. В кн.: A Literary history of Persia, vol. I, chap. XII.

Carra de Vaux. Djálal ad-din Rumi. EI, vol. I.

Петрушевский Н. П. Государства Азербайджана в XV в. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.

Петрушевский Н. П. Из истории Ширвана в конце XV в. «Исторический журнал», 1944, № 1.

Петрушевский Н. П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении XVI — нач. XIX вв. Изд. ЛГУ, 1949.

Степанов А. С. Труд Дуки как источник по истории восстания Бёрк-людже Мустафы. «Византийский вестник», т. V, 1952.

Стрелева Л. В. Сербедары Самарканда. Уч. зап. ЛГУ, № 98, 1949.

Тверитинова А. С. К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в Турции. «Византийский вестник», т. XI, 1956.

Успенский Ф. И. Очерки по истории Трапезунтской империи. Л., 1929.

Шахматов Э. М. К вопросу о дипломатических сношениях первых Сефевидов с западными странами. Уч. зап. Азербайджанского гос. ун-та, серия историч. наук, вып. I, 1950.

Эфендиев О. А. Из истории социальной и политической борьбы в Азербайджане на рубеже XV и XVI вв. Краткие сообщения ИВАН, вып. XXXVIII, 1960.

Эфендиев О. А. К некоторым вопросам внутренней и внешней политики шаха Исмаила I. Труды Ил-та истории АН АзССР, т. VII. Баку, 1957.

Эфендиев О. А. Образование азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в. Баку, 1961.

Aubin, Jean. Etudes Safavides, I. Journal of the economic and social history of the Orient, vol. II, pt. I. Leiden, 1959.

Babinger F. Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja. В сб.: 'Ajab-nama — A Volume of oriental studies presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.

Babinger F. Scheich Bedr ed-din... Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im Osmanischen Reich. «Der Islam», Bd. XI, 1921.

Bayani Kh. Les relations de l'Iran avec l'Europe Occidentale à l'époque Safavide. Paris, 1937.

Browne E. G. Note on an apparently unique manuscript — History of the Safawiy Dynasty. JRAS, 1921, July.

Büchner V. F. Serbedars. EI, vol. IV.

Фальсафя, Насраллах. Тарих-и равабят-и Иран ба Урупе дар даура-и Сафавийа. Тегеран, 1334 х. солн. — 1955 (на перс. яз.).

Hinz W. Irans Aufstieg zum Nationalstaat im XV Jahrhundert. Berlin, 1936.

Икбаль (Эгбаль). 'Аббас. Тарих-и муфасссал-и Иран аз истила-и мугуль та икираз-и Каджарийа. Тегеран, 1320 х. солн. — 1941 (на перс. яз.).

Касрани, Ахмад. Шейх Сафи аз табараш. Тегеран, 1323 х. солн. — 1944 (на перс. яз.).

Minorsky V. A Mongol decree of 720—1320 to the family of shaykh Zahid. BSOS, vol. XVI, pt. 3, 1954.

Minorsky V. Musha 'sha'. EI, Supplements, livre. 4, 1937.

Minorsky V. Shaykh Bali-elendi on the Safavids. BSOS, vol. XX, 1957.

Minorsky V. The Aq Qoyunlu and land reforms. BSOS, vol. XVII, pt. 3, 1955.

Minorsky V. The poetry of Shah Isma'il. BSOS, vol. X, pt. 4, 1942.

Minorsky V. The supporters of the lords of Ardabil. В кн.: Tadhkirat al-muluk (Appendices)... ed. by V. Minorsky. London, 1943 (GMS NS, XVI).

Петрушевский Н. [П]. Нахзат-и сарбадаран дар Хорасан. «Фархат-и Иран замин», джильд-и 5—6, 1341 х. солн. — 1962 (перс. пер. с рус. Карима Кишавараз).

Roemer H. R. Die Safawiden. Freiburg, 1953.

Spuler B. Die Mongolen in Iran. 2 Aufl. Berlin, 1955.

Togan, Zaki Validi. Sur l'origine des Safavides. «Melanges Massignon», vol. III. Damas, 1957.

فهرست مأخذ و منابع توضیحات

- آل یاسین، راضی
صلح الحسن- کاظمین، چاپ دوم، دارالکتب المراقبه/
۱۳۸۲ ق
عشمان بن عفان- (بواسطه «القدیر»)
شرح نهج البلاغه- مصر، تحقیق محمد باقر الفضل ابراهیم،
دار احیاء الکتب العربیه.
ابن اثیر، ابو الحسن علی
الکامل فی التاریخ- قاهره/ ۱۳۴۸-۱۳۵۵ ق، بیروت/
۱۳۸۵-۱۳۸۶ ق
ابن کثیر، ابو العباس
منهاج السنة النبویه - مصر / ۱۳۲۱ ق، (به واسطه
«القدیر»)
ابن الجوزی، ابو الفرج
صفحة الصفوة- حیدرآباد/ ۱۳۵۷ ق، (بواسطه «القدیر»)
ابن الجوزی (سبط)، ابو المقتر
تذکره خواص الامة بذکر خصائص الائمة- تهران/ ۱۳۸۵
ونجف ۱۳۶۹
ابن حاکم، ابو محمد حسن
صفة جزيرة العرب- لندن / ۱۸۸۳ (به واسطه «عبداله بن
سبا»)
ابن حجر (عقلانی) شهاب الدین
۱) تهذیب تهذیب الکمال فی معرفة الرجال- حیدر
آباد دکن/ ۱۳۲۵-۱۳۲۷ ق
۲) لسان المیزان- حیدر آباد/ ۱۳۳۱ ق
ابن حجر هبتمی، شهاب الدین احمد
الصواعق المحرقة- مصر مطبعه مکتبه/ ۱۳۵۷-۱۳۵۸ ق
ابن حزم ظاهری، ابو محمد علی :
۱) الفصل فی الملل والنحل- مصر، مطبعة لادیه /
۱۳۱۷ ق
۲) المحلى بالآثار فی شرح المجلى باختصار-

(به واسطه «القدیر»).

مقدمه ابن خلدون - قاهره، مطبعة مصطفى محمد.
وفیات الاعیان - قاهره، تحقیق محمد مجی الدین
عبدالحمد، مطبعة الاستقامة / ۱۲۶۷ ق و چاپ سنگی
تهران

دیوان ابن الرومی - بیروت، شرح محمد شریف سلیم،
دار احیاء التراث العربی.

(۱) الاشارات و التنبيهات - قاهره، مطبعة الخیریه/
۱۳۲۵ ق

(۲) الاضحوية فی المملا - قاهره، تحقیق سلیمان دنیا،
مطبعة الاعضاء.

(۳) الرسائل - لندن، تحقیق میکائیل مهرنی / ۱۸۹۱.
(۴) الشفاء - قاهره، تحقیق اب تواتی و سیدزاید / ۱۳۸۵
«دخة المناظر لی اخبار الادائل والاواخر» - (= تاریخ
ابن شحنة) بولاق، مدحاشیه ابن اثیر، ج ۷ - ۹ / ۱۲۹۵ -
۱۳۵۳ ق

تحف العقول عن آل الرسول - تهران، کتابفروشی
اسلامیه / ۱۳۸۶

الفصول المهمة فی فضائل الائمة - ایران / ۱۳۵۲
الفرق بین الفرق - مصر / ۱۳۲۸.
مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول - همدان، تذکرة
خواص الامة، (به واسطه «القدیر»).

الاستیعاب فی معرفة الاصحاب - جلد آباد دکن/
۱۳۱۸-۱۳۱۹

جوامع العلوم - نسخه عکسی، از نسخه اسکوربال.
مختصر البلدان - لندن، چاپ دخویه.
البداية و النهایه - بیروت، مکتبة المعارف، و ریاض، مکتبة
النصر / ۱۹۶۶

الفهرست - (= فهرست العلوم) - مصر، مطبعة
الرحمانية، بولاق / ۱۲۹۵
سيرة (سوانح) - بولاق / ۱۲۹۵

ابن خلدون، عبدالرحمان
ابن خلکانه، شمس الدین

ابن الرومی، ابوالحسن علی

ابن سینا، ابوعلی حسین

ابن شحنة، ابوالولید

ابن شعبه (حرانی)، ابو محمد حسن

ابن صباغ مالکی، نورالدین علی

ابن طاهر بغدادی، ابومنصور

ابن طلحة شافعی، جمال الدین

ابن عبدالبر قرطبی، جمال الدین

ابن فریونه شعیا

ابن فقیه، ابوبکر

ابن کثیر، عماد الدین

ابن ندیم، محمد بن اسحاق

ابن هشام بصری، عبدالملک

- ابوداود، سلیمان بن اشعث
سنن ابی داود - مصر، با تعلیقات احمد سعد علی،
مطبعة مصطفى الحلبي / ۱۳۷۱ق، ودعلى / ۱۲۸۳.
ابوری، محمود
(۱) اخفاء على السنة المحمدية - مطبعة صور الحديث /
۱۳۸۳
(۲) شيخ المصيرة ابو هريرة الدوسي - قاهره، چاپ دوم.
مختصر تاريخ البشر (المختصر في اخبار البشر) (= تاريخ
ابوالقلا) مصر، مطبعة الحية / ۱۳۲۵ق
ابوالقدا، عماد الدين
ابو فراس حمداني، حارث بن ابي القلا
ابو نعيم اصفهاني، احمد بن عبد الله
احمد بن حنبل، ابو عبد الله
اردوبادي، محمد علي
اصفهانى، سيد ابوالحسن
اصفهانى، ابوالقرج
امين، احمد
(۱) ضحى الاسلام - مصر.
(۲) فجر الاسلام - مصر.
(۳) يوم الاسلام - (به واسطه ترجمه اعيان الشيعة).
اعيان الشيعة - دمشق، (ناجلد پنجاه و ششم و بعد).
(۱) شهداء الفضيلة - نجف / ۱۳۵۵
(۲) اللدير في الكتاب والسنة والادب - بيروت، چاپ
سوم، دار الكتاب العربي / ۱۳۸۷، ۱۹۶۸، (ناجلد يازدهم).
بطل مخ - نجف، مطبعة الحيدريه / ۱۳۸۸
الموافقي في علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام (۲)
شرح مير سيد شريف جرجاني، آستانه / ۱۳۱۱
(۱) اعجاز القرآن - قاهره، (در حاشيه اتقان بيوطى) / ۱۳۷۰
(۲) التهميد على الرد على المذاهب - (به واسطه والديره).
الجامع الصحيح - قاهره، مطبعة ميسنه / ۱۳۲۳
بخارى، محمد بن اسماعيل

- بکری، ابو عبیدالله
 بلاذری، احمد بن یحیی
 بلاغی، محمد جواد
- معجم ما استعجم من اسماء المواضع و البلاد - قاهره،
 تحقیق مصطفی القفا/ ۱۳۶۲ ق
 قروح البلدان - مصر، تحقیق صلاح الدین منجد.
 (۱) الآلا الرحمان فی تفسیر القرآن عبداً مطبوعاً لمرقان/ ۱۳۵۱
 (۲) الرحلة المدرسية - نجف، مطبعة الجبدریه.
 (۳) الهدی الی الدین المصطفی - نجف، مطبعة الجبدریه/
 ۱۳۸۵
- بهار، محمد تقی ملک الشعراء
 بیرونی، ابوریحان
 یهقی، ابوالحسن (ابن فندق)
- (۱) بهار و ادب فارسی - تهران، شرکت سهامی کتابهای
 جیبی / ۱۳۵۵ ش
 (۲) منتخب جوامع الحکایات - (اصل از: سدید الدین
 عوفی)، تهران/ ۱۳۲۲ ش
 (۳) نو بهار (روزنامه) - سال ۳۳، شماره ۳۷
 الآثار الباقية عن القرون الخالية - لايزبك/ ۱۹۲۳
 تنمية حوزان الحكمه - «تألیف حکماء الاسلام» دمشق/
 ۱۹۲۶
- توحیدی، ابوحیان علی
 تقی، ابراهیم بن محمد بن هلال
 جاد المولى بكه محمد
 جرجانی، عبدالقاهر
- (۱) الامتاع والموانع - (به واسطه والتدیر).
 (۲) البحر المحيط - تفسیر، (به واسطه والتدیر).
 قیام الحسن - (به واسطه «صلح الحسن»)
 انصاف عثمان - (به واسطه والتدیر).
 (۱) اسرار البلاغه - قاهره، تعلیق احمد مصطفی الراغی/
 ۱۳۵۱ ق
 (۲) دلائل الاعجاز - مصر.
 الامام علی صون العدالة الانسانیة - بیروت.
 جبر واختیار - تهران، شرکت سهامی انتشار/ ۱۳۲۷ ش
 الامامة الكبرى والخلافة العظمی - نجف، تعلیق سید
 مرتضی قزوینی، مطبعة النعمان / ۱۳۷۸
 مستدرک الصحیحین - جلد آحاد / ۱۳۳۴ ق، (به واسطه
 «التدیر»).
- جرداق، جورج سحجان
 جعفری تبریزی، محمد تقی
 حاج آقا میر قزوینی، محمد حسن
- حاکم نیشابوری، ابو عبیدالله
 حر عاملی (شیخ)، محمد بن حسن
 حلی (علامه)، حسن بن مطهر
- تفصیل وسائل الشیعة - تهران، مکتبه اسلامیه و مکتبه
 محمديه، و قم مکتبه محمديه / ۱۳۷۶-۱۳۷۹ ق، و مصر.
 (۱) تبهرة المتعلمین - تهران، مکتبه علمیه اسلامیه /

- ۱۳۷۲ ق
- (۲) قواعد الاحکام - چاپ سنگی/۱۳۲۹ ق
- (۳) منهاج الصلاح فی مختصر المصباح - (بواسطہ «التدبیر»).
- شراعی الاسلام - بیروت، دارمکتبة الحیات.
- فرائد السطین فی فضائل المرتضیٰ والبتول والبطین - (نسخہ خطی علامہ امینی - القدير، ج ۱/۱۲۳).
- الامام الصادق والمذاهب الادبیہ - بیروت/۱۳۹۰
- تاریخ مدینة السلام بنیاد - مصر/۱۳۲۹ ق و بیروت، دارالکتاب العربی.
- فضائل امیر المؤمنین ع - (معروف بہ مناقب خوارزمی)، ایران/۱۲۲۲ ش
- قلیص المفتاح - همراه شرح مطول تفازانی، ایران، و شرح مختصر، ترکیہ
- مفاتیح العلوم - لبنان، بہ اقسام فان قسوتن/۱۸۹۵.
- ترجمہ فارسی از سید حسین خدو جم، تہران، بنیاد فرهنگ ایران/۱۳۲۷
- الاتحاد - بیروت، مطبعہ کاتولیکی/۱۹۵۷
- الا (جوزة اللطیفہ - بلنات، مطبعہ المعارف/۱۳۷۷
- دائرة المعارف الاسلامیہ - چند سن از مشرقان، ترجمہ بہ عربی از: محمد ثابت الفتی و اقت تہران.
- المختار التقی - مشورات مکتبہ النجاح.
- الامام المہدی - نجف، مطبعہ الآداب/۱۳۸۵
- دیوان دعل الخزاعی - نجف، تحقیق عبدالصاحب دجیلی/۱۳۸۲
- لفت نامہ - تہران (ع - عینہ)، سازمان لفت نامہ/ ۱۳۲۶/۱۳۲۱
- الخمیس فی احوال افضی نفیس - (= تاریخ الخمیس)، مصر، مطبعہ وہیہ/۱۲۸۳ ق
- میزان الاعتدال فی نقد الرجال - لکھنؤ/۱۳۵۶، (۴) اسطہ والتدبر.
- حلی (محقق)، جعفر بن حسن
- حموی، سعد الدین
- حیدر، اسد
- خطیب بغدادی، ابوبکر
- خطیب خوارزمی (اخطب خوارزم)، ابوالوید
- خطیب قزوینی، جلال الدین
- خوارزمی (کاتب)، محمد ابن احمد
- خیاط معتزلی، ابوالحسین
- خیری مصری، احمد
- دجیلی، احمد
- دخیل، محمد علی محمد
- دعل خزاعی، ابوعلی
- دخدہ (علامہ)، علی اکبر
- دیار بکری، قاضی حسین
- ذہبی، شمس الدین

- رالی، ابن ابی حاتم
رالی، ابوالفتح
راغب‌پاشا، ابراهیم
- رامیار، محمود
- رولتال، فرانتس
- روسو، ژان ژاک
- زییدی، ابوبکر
- زوکفی، بلدالدین
- زوکلی، خیرالدین
- زرنندی، جمال‌الدین
- زمخشری (جارالله)، محمود
- زنجان، ابوعبدالله
- زلفی، ابومحمد
- زین‌العابدین (امام)، علی بن الحسین
- الجرح والتعديل - (به واسطه والتدبره).
دوخ‌الجنان (= تفسیر ابوالفتح) تهران/ ۱۳۲۵ ش
اللغة فی تحقیق مباحث الوجود والحدوث والعدم و
افعال المباد - قاهره/ ۱۳۵۸، (به واسطه وجیر و اختیار
جفری).
تاریخ قرآن - تهران، شرکت سهامی نشر اندیشه/
۱۳۲۶ ش
علم التاریخ عند المسلمين - بغداد، ترجمه عربی از:
دکتر صالح احمد الطی / ۱۹۶۳
قرارداد اجتماعی - تهران، ترجمه دکتر غلامحسین
زیرک زاده، چاپ ششم، شرکت سهامی چهره.
طبقات النحویین و اللغویین - رم/ ۱۹۱۹، در مجله
والدروس الشرقیه، (به واسطه «تأسیس النیعه».)
البهان فی علوم القرآن - قاهره، تحقیق محمد ابوالفضل
ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه/ ۱۳۷۶
الاعلام - بیروت، چاپ سوم/ ۱۳۸۹
نظم درالسمطین فی فضائل المصطفی و المرتضی
والبقول والبطین - نجف، تحقیق محمد هادی امینی،
مطبعة النضاه.
الکشاف عن حقائق التنزیل و عبون الاقادیل - مصر/
۱۳۶۷
تاریخ القرآن - بیروت، منشورات مؤسسه الاعلی/ ۱۳۸۸ ق
نصب الراية - (به واسطه والتدبره).
الصحیفة المجادیه - تهران، آخوندی (مصحح)، با خط
زنجان، ومقدمای درباره اسناد و روایان آن/ ۱۳۲۱ ش
الف) ترجمه صحیفة مجادیه - از مهدی الهی قمشه‌ای،
تهران، مؤسسه مطبوعات اسلامی.
ب) ترجمه صحیفة مجادیه - از سیدعلیق فیض الاسلام،
تهران.
ج - ترجمه صحیفة مجادیه - از جواد فاضل، تهران،
امیر کبیر/ ۱۳۲۸ ش.

- ساعدي، محمد
الحسينون في التاريخ - نجف / ١٣٧٥ (به واسطه
«بطل فتح»).
- سامي نثار، علي
نشاة الفكر الفلحي في الاسلام - اسكندريه ، چاپ دوم/
١٩٦٢
- سبكي، تقي الدين
شفاء السقام في ذبارة خير الانام - جلد آباد/ ١٣١٥ ق
وبولاق/ ١٣١٨ ق (به واسطه «الفدير»).
- سرخسي، محمد بن احمد
المبسوط (قه حفي) - مصر، به هزينه محمد الساسي -
المصري ١٣٢١-١٣٢٢ (به واسطه «الفدير»).
- سكاكي، ابو يعقوب
مفتاح العلوم - مصر، مطبعة الاديه/ ١٣١٧ ق.
- سلامه، بولس
عبدالغدير - بيروت، چاپ دوم، دارالاندلس/ ١٩٦١
- سليمان، كامل
الحسن بن علي دراسة وتحليل - بيروت، دار الفكر/
١٣٧٣
- سمرقندي، ظهير الدين
سندباد نامه - تهران/ ١٣٣٣ ش
- سمهودي، نور الدين
وفاء الوفا باخبار دارالمصطفى - مصر/ ١٣٢٦ ق
- سهيلي، عبد الرحمن
الروضي الانف - مصر، مطبعة جماليه/ ١٣٣٢ ق
- سيوطي، جلال الدين
(١) الاتقان في علوم القرآن - مصر، چاپ سوم/ ١٣٧٥
(٢) النفاة الحديث - (به واسطه «الفدير»).
- شاذلي، ابو محمد
(٣) بنية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - قاهره/ ١٣٢٦
(٤) اللثالي المصنوع في الاحاديث الموضوعة - مصر،
مطبعة ادبيه/ ١٣١٧ ق (به واسطه «الفدير»).
- شاذلي، ابو محمد
حرز الاماني ووجه التهانني (= قصيدة شاطبه) - يثاوير
(باشر حهاي ابو عبد الله شطه وملا علي قاري و «الكشف»)/
١٣٧٨ ق
- شبلنجي مصري، مؤمن
نورالابصار في مناقب آل بيت النبي المختار - بولاق
١٢٩٥ ق
- شرف الدين، سيد عبد الحسين
(١) ابوهريرة - نجف، چاپ سوم، مطبعة الحيدريه/ ١٣٨٥
(٢) المراجعات - نجف، چاپ ششم، دارالانسان/ ١٣٨٣
(٣) النص والاجتهاد - كربلا، چاپ چهارم/ ١٣٨٦
- شفالي، محسن
منه و آثار حقوقي و اجتماعي آن - تهران، مرکز نشر
كتاب.

- خوشتري، قاضي نوره
 احقاق الحق - تهران، با تعليقات سيد شهاب الدين مرعشي،
 كتابفروشي اسلاميه.
 ذهابي، محمود
 ادواققه - تهران، ج اول، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه
 (شماره ۷۵۱) / ۱۳۲۰ ش
 شهرزوري، شمس الدين
 نزهة الادواح - تهران، ترجمه فارسي از ضياء الدين دري/
 ۱۳۱۷ ش
 شهرستاني، ابوالفتح
 الملل والنحل - مصر، در حاشيه ابن حزم، مطبعة اديبه/
 ۱۳۱۷ ق
 شهرستاني، سيد هبة الدين
 الممبرة الخالدة -
 شهيدى، سيد جعفر
 جنایات نارنج - تهران، كتابفروشي حافظ.
 شيخ آقا يزبك (لهراني) محمدمحسن
 الفرقة الى تصانيف الشيعة - نجف و تهران، اسلاميه/
 ۱۳۸۷ - ۱۳۹۰ ق (ناجلديسم: «المجنى - المبل»)
 شيخ زاده، عبدالرحمان
 مجمع الانهر في شرح ملتقى الابرار (قه حنفى) - آستانه،
 مطبعة عثمانيه / ۱۳۰۵ ق، (به واسطه «التدبير»)
 شيرازى، سيد حسن
 كلمة الامام الحسن - بيروت، چاپ سوم، دارالصادق/
 ۱۳۸۸
 صافى، ثقفاله
 منتخب الاثر فى الامام الثانى عشر - تهران، مركز نشر
 كتاب / ۱۳۸۵
 صبان، ابوالعرفان
 اسماف الراغبين فى سيرة المصطفى و فضائل اهل بيته
 الطاهرين - مصر / ۱۲۸۱ ق، (به واسطه «التدبير»)
 صدر، سيد حسن
 تأسيس الشيعة لطول الاسلام - عراق / ۱۳۷۰
 صدر، سيد صدر الدين
 المهدي - ايران
 صدر، سيد محمد باقر
 ذلك فى التاريخ - نجف، مطبعة الجعدييه / ۱۳۷۶
 صدوق (شيخ)، ابو جعفر
 (۱) اعتقادات - ايران.
 (۲) علل الشرايع - ايران.
 (۳) عيون اخبار الرضا - قم، تصحيح سيد مهدي حسيني
 لاجوردى، دارالعلم / ۱۳۷۷
 صفا، ذبيح الله
 تاريخ ادبيات در ايران - تهران، چاپ ششم، ابن سينا/
 ۱۳۲۷ ش
 طالقالي، سيد محمود
 اسلام و مالکيت - تهران، چاپ دوم، از نشریات مسجد

- هدایت/۱۳۳۳ش
- مرآة الاسلام - قاهره، دارالمعارف/۱۹۵۹
- ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل - چاپهای مکرر، از جمله ۱۳۷۲ ق
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن - صیدا و مصر.
- الاحتجاج علی اهل اللجاج - نجف، مطبعة النعمان/ ۱۳۸۶
- الریاض النضره - مصر، مطبعة الحییه/۱۳۲۷ق
- (۱) اخبار الرسل والملوک - لندن
- (۱) الولاية فی طرق حدیث القدير - (بواسطة القدير).
- تجريد القواعد - باشرح علامه حلی (کشف المراد)، چاپ مشهد، کتابفروشی جعفری و باشرح قوشچی، ابران، چاپ سنگی
- (۱) التبیان فی تفسیر القرآن - نجف، مطبعة طهیه/۱۳۷۶ - ۱۳۸۳
- (۲) القهرست - نجف، مطبعة مرتضویه/۱۳۵۶ق
- (۳) المبسوط فی فقه الامامیه - تصحیح و تطبیق سید محمد تقی کشفی، تهران، مکتبه مرتضوی.
- (۱) جامع عباسی - تبریز، با حواشی سید محمد کاظم یزدی، سنگی/۱۳۲۳ق
- (۲) الکشکول - مصر.
- (۳) الوجیزه - ابران.
- مدخل الشرح الشریف علی المذاهب الاربعة - (بواسطة القدير).
- جنف الصادق (اندلسه والشیعه - قاهره، المجمع الاعلی للفنون والآداب.
- الامام علی بن ایطالب - مصر، مکتبه مصر.
- (۱) احادیث عالیه المؤمنین (القسم الاول: ادوار من حیاتها) - تهران، مکتبه صدوق، و بنگلاد، مکتبه النجاج.
- (۲) خمسون دما لقصصی مختلف (القسم الاول)، چاپ دوم - بنگلاد، منشورات کلیة اصول الدین/۱۳۸۹
- طه حمین
- طباطبائی، میر سیدعلی
- طبرسی (امین الاسلام)، ابوعلی
- طبرسی، ابو منصور
- طبری، معبد الدین
- طبری، محمد بن جریر
- طوسی، خواجه نصیر الدین
- طوسی (شیخ)، ابو جعفر
- عاملی، شیخ بهاء الدین
- عباسی، محمد بن محمد
- عبدالقادر (مصری)، محمود
- عبدالمقصود، عبدالفتاح
- عسکری، مرتضی

۳) عبدالله بن عباس المدخل - قاهره، چاپ دوم، مطبوعات النجاشی/ ۱۳۸۱

عقائد عباس محمود

۱) فاطمة الزهراء والفاطميون - بيروت، چاپ دوم، دار الكتاب العربي/ ۱۹۶۷

علایلی، عبدالله

۲) عبقرية الامام - بيروت، دار الكتاب العربي/ ۱۳۸۶
سوال المعنى فى سوال الذات (سيرة الحسين البط، الحلقة الاولى) - بيروت، چاپ دوم، مطبعة الكشاف/ ۱۳۵۹
الطراز المنظم لاسرار البلاغة و علوم حقائق الاعجاز - قاهره، مطبعة «المكتبة»/ ۱۳۳۲ ق

علوی الیمینی، یحیی

نهج البلاغة (گرد آورنده: شریف دخی) - قاهره، با شرح شیخ محمد عبده و محمد محی الدین عبدالحمید، مطبعة الاستقامة.

علی بن ابیطالب (امام)

۱) احیاء علوم الدین - مصر، چاپ اول، مطبعة الازهریه/ ۱۳۵۱ ق

غزالی (حجة الاسلام)، ابو حامد

۲) معراج السالكين - (در مجموعه دفوائد اللغلی من رسائل الغزالی) - قاهره/ ۱۳۲۲ ق، (به واسطه «تاریخ الفلسفة العربیه»).

فارابی، ابو نصر

آراء اهل المدينة الفاضلة - قاهره، چاپ دوم/ ۱۹۲۸
حسن التوصل فی آداب زیادة افضل الرسل - مکه: (در حاشیه ووفاء الوفاى سمهودی) / ۱۳۱۶ ق و مصر: در حاشیه «الاتحاف» شبراوی/ ۱۲۱۸ ق، (به واسطه «التدبر»).

فاکهی، جمال الدین

الغزالی - قاهره/ ۱۹۳۲.
دائمه عارف القرن الرابع عشر - قاهره، مطبعة دائره المعارف، چاپ دوم/ ۱۳۵۶ ق
المنفعة و المرفا فی الاصلاح الاجتماعی - قاهره، منشورات النجاشی.

فرید رفاعی، احمد

فرید وجدی، محمد

۱) الحافی فی تفسیر کلامه الوالی - نهران، کتابخوشی اسلابه/ ۱۳۸۷

فکیکی بغدادی، توفیق

۲) المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء (با: فی تهذیب الاحیاء) - نهران، مكتبة صلو/ ۱۳۳۹-۱۳۲۲ ش

فیض، ملاحسن

- قاضی عیاض، ابوالفضل
 الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مصر، چاپ‌بنگلی /
 ۱۲۷۶ق (به واسطه والفدیر) .
- قبيسي، محمدحسن
 (۱) جهادالامام الحسن ع - بيروت، منشورات مكتبة
 الانصار
 (۲) نظرة في شرح نهج البلاغة - بيروت، منشورات
 مكتبة الانصار / ۱۳۷۸-۱۳۸۸
- قرشي، باقر شريف
 قرطبي (انصارى)، محمد بن احمد
 قرآن كريم - تهران، چاپ‌دکتر محمود رامیار، امیرکیر /
 ۱۳۷۵ش
- قرطبي (انصارى)، محمد بن احمد
 حياة الامام الحسن - نجف / ۱۳۷۵-۱۳۷۷
 الجامع لاحكام القرآن - (= تفسیر قرطبی)، قاهره،
 چاپ دوم، مطبعة دار الكتب المصرية / ۱۳۵۳ق
 بیان الفرقان:
- قزوینی، شیخ مجتبی
 ج اول - فی توحید القرآن - مشهد، به اهتمام عبد الله
 واعظ یزدی، شرکت چاپخانه خراسان.
 ج دوم - فی نبوة القرآن - تهران، چاپ آخوندی /
 ۱۳۷۱
- قزوینی رازی، عبدالجلیل
 ج سوم - فی معاد القرآن - تهران، چاپ جامعة تعلیمات
 اسلامی / ۱۳۷۳
 ج چهارم - فی میزان القرآن - مشهد، چاپ زوار،
 به اهتمام حاج میرزا اسفاه اسکلری / ۱۳۷۵ق
 ج پنجم - غیث، دجعت و شفاعت - مشهد، چاپ طوس،
 به تصدی موسی خسروی.
 النقض - تهران، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین
 ارموی / ۱۳۳۱ش
- قسطلانی، ابوالعباس
 (۱) ارشاد الساری الی شرح صحیح البخاری - بولاق،
 چاپ ششم، مطبعة امیریه کبری / ۱۳۰۴-۱۳۰۵
 (۲) المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة - (به واسطه
 والفدیر) .
 سفینه البحار - تهران، کتابخانه سائی.
 پنایع الموده - نجف، چاپ هفتم، مطبعة حیدریه /
- قصی، شیخ عباس
 قندولری حنفی، خواجه کلان

- ۱۳۸۶
کاشف الغطاء، محمد حسین
اصل الشبهة واحولها - قاهره، چاپ دوم، مطبوعات
النجاح.
- کاشف الغطاء، هادی
مستدرک نهج البلاغه - نجف، مطبعة راهی/ ۱۳۵۷ ق
(و به ضمیمه آن، کتاب «مدارک نهج البلاغه و دفع الشبهات عنه»)
۱) الامام علی نبی و مرآی - بغداد، چاپ دوم،
مطبعة الزهر/ ۱۹۶۷
۲) فاطمة الزهراء و ترفی غمد - نجف، مطبعة نعمان/
- ۱۳۸۸
کتابه، عمر رضا
جغرافية شبه جزيرة العرب - مصر، چاپ اول، (به واسطه
«عبدالله بن بابه»).
- کلینی، ابو جعفر
مگردیری، ابوسعید عبدالهی
الکافی - تهران، آخوندی/ ۱۳۸۸
زین الاخبار - تهران، تصحیح و تعلیق عبدالحی حسی،
بنیاد فرهنگ ایران/ ۱۳۲۷ ش
- گنجی شافعی، ابو عبدالله
گوستا و لوبون
کفاية الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب - نجف،
تحقیق محمد هادی امینی، مطبعة حیدریه/ ۱۳۹۰
تمدن اسلام و عرب - تهران، (ترجمة فارسی از:
فخر داهی گیلانی) / ۱۳۱۶ ش
- لسترچ، گی
ماوردی، ابوالحسن
جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی - تهران،
ترجمة فارسی از: محمود عرفان، ابن سينا/ ۱۳۲۷ ش
الاحکام السلطانية و الولايات الدينية - مصر، مطبعة
محموده.
- منقی هندلی، علی
مجلسی (علامه)، محمد باقر
کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال - حیدر آباد/
۱۳۱۳ ق
- مجلسی (علامه)، محمد باقر
بهار الانوار - تهران، شرکت طبع بهار الانوار/ ۱۳۷۶ و
آخوندی و اسلامی.
- محمد صدیق صفی، احمد
فتح الملک العلی، بصحة حدیث باب مدینة العلم علی
نجف، تحقیق محمد هادی امینی، چاپ دوم، مطبعة
الحیدریه/ ۱۳۸۸
- هر قنصی (سید)، علم الهدی
الشافي فی الامامة - ایران.

مسلم، ابن حجاج نيفابوری
مفکر، محمد رضا

معروفی، الهی، هاشم

معری، ابوالعلا

معین، محمد

مفندی، محمد جواد

مفید (شیخ)، محمد بن اعمان

مقبلی، ضیاء الدین

الجامع الصحيح - بيروت، مكتب التجاري/١٣٢٢ق
(١) السقيفة - نجف، چاپ دوم، مطبعة حيدريه/١٣٧٣ق
(٢) عقائد الامامية - قاهره، چاپ دوم، مطبوعات
النجاح/١٣٨١

(١) تاريخ الفقه الجعفري - بيروت.
(٢) دراسات في الكافي والصحيح - لبنان جنوبي، مطبعة
صور الحديث/١٣٨٨

لثوم مالا يلزم - (= لزوميات) مصر، تحقيق وتفسير ابن
عبد العزيز/١٣٢٨ق

مزدنيان و قائمیان در ادبيات هادسي - تهران، دانشگاه/
١٣٢٦ش

(١) امامة علي بين العقل والقرآن - بيروت، مؤسسة
اعلمی/١٣٩٠ق

(٢) الشيعة و الحاكمون - بيروت، چاپ سوم، مكتبة
الاھليہ/١٩٦٦

(٣) الشيعة والتشييع.
(٤) المهدي المتظروالعقل - بيروت، دارالعلم للملایین.

(١) الاختصاص - نجف، مطبعة حيدريه/١٣٩٠
(٢) الارشاد - تهران، تصحيح سيد كاظم موسوي عبايي،
دارالكتب اسلاميه (آخوندي) /١٣٧٧

(٣) الافصاح في امامة علي بن ابي طالب ع - نجف،
حيدريه/١٣٦٨

(٤) الامالي.

(٥) ادائل المقالات في المذاهب والمختارات

(٦) ايمان ابي طالب.

(٧) الرسالة المقتنه.

(٨) شرح عقائد الصدوق.

(٩) الفصول المختارة من الميرون والمحاسن.

الابحاث المسندة في الفنون المتعددة - (به واسطة
بالديره).

مقلسی، ابوالفضل

مقدم، عبدالرزاق (موسوی)

تذکرة الموضوعات - (به واسطه «الفدير»).

(۱) الامام البسط المجتبى - نجف.

(۲) زید الشہید - نجف.

(۳) زين العابدين - قاهره و نجف و بيروت، منشورات
مكتبة النجاح

مکی، محمد طاهر

تاريخ القرآن و غرائب رسمه و حکمه - متر، جاب دوم،
مطبعة مصطفى الحلبي / ۱۳۷۲

موسوی، کمال

ترجمة اعيان الشيعة (ج اول) تهران، اسلاميه / ۱۳۲۵ ش
قواعد الحديث - نجف، مطبعة الآداب.

موسوی غریفی، محیی الدین

میبدی، رشید الدین

كشف الاسرار - (تفسیر) تهران، ابن سینا.

میر حامد حسین هنلی

عبقات الانوار - هندو اصفهان

نجفی، شیخ محمد حسن

جواهر الکلام - نجف، مطبعة الآداب.

فراقی، ملا احمد

مستند الشيعة فی احکام الشریعة - تهران، چاپ. سنگی /
۱۲۷۱ ق

فالی، احمد بن شعیب

خصائص امیر المؤمنین علی بن ابیطالب - نجف، تحفین
محمد هادی امینی، مطبعة الحیدریه / ۱۳۸۸

فخر، سید حسین

معارف اسلامی در جهان معاصر - تهران، شرکت سهامی
کتابهای جیبی / ۱۳۲۸ ش

فوی (دمشقی)، محیی الدین

المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج (= شرح
صحیح مسلم نووی) متر / ۱۳۸۳ - (به واسطه «الفدير»).

یاقوت حموی، ابو عبدالله

معجم البلدان - مصر و بيروت.

یعقوبی، محمد بن واضح

تاریخ یعقوبی - نجف / ۱۳۵۸ ق

فهرست راهنما

اباضیه - اباضیان	آ
ابدال بنی - علی النهی	آتیزم، سیر: ۳۳۵
ابراهیم امام: ۷۵	آدم ابوالبشر: ۷۷، ۷۹، ۳۵۶، ۳۲۶
ابراهیم بن ادهم بلخی: ۳۳۸، ۳۶۵	آدوایتا: ۳۲۹
ابراهیم بن مالک خنجر: ۵۷	آذربایجان: ۳۴۲، ۳۶۶، ۳۸۱، ۳۸۵
ابراهیم بن محمد عباسی: ۶۹	۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۰
ابراهیم (ع)، پیامبر: ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۸	آربری، آرثر: ۳۳۱، ۳۵۶
۳۹۰، ۳۲۶، ۳۵۶، ۱۲۳	آسان - نزاریان
ابلیس: ۶۷، ۲۲۱	آسای صلیب: ۳۵۵، ۳۸۵
ابن ابی سرح: ۵۲	آسای مبان: ۳۴۲
ابن اسحاق: ۱۲۳، ۱۲۱	آسید: ۹۲
ابن بابویه: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲	آخان محلانی: ۳۲۰
ابن بزازه: ۳۸۳	آق قویونلو: ۳۸۹، تعدادی طبقاتی
ابن بطوطه: ۲۵۲، ۳۶۶	دولت - : ۳۹۰
ابن البلخی: ۲۶	آکفورد، دانشگاه: ۲۷۷
ابن نیمه: ۱۲۹، ۱۵۰، ۲۷۷، ۲۵۲	آگاه - لب محبت
ابن جصاص: ۱۶۶، ۱۶۷	آلبانی: ۳۶۶
ابن حزم: ۲۳۳	آلبرت کیر: ۲۳۵
ابن حنبل: ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲	آلبویه: ۱۶۷، ۲۱۰، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۷۸
ابن الحنفیه، محمد: ۲۶۵	۲۹۹
ابن خلکان: ۳۱، ۳۲، ۱۶۷ - و خلافت:	آمر، خلیفۀ قاطمی: ۳۱۷
۱۶۷	آنند، ت: ۱۵
ابن خلکان: ۲۶۹	آوگوستینوس، قدیس: ۲۱۵
ابن رشد: ۲۴۶	الف
ابن زبانه: ۵۵	اباحت: ۳۸۹
ابن سبعین الاشیلی: ۳۵۸	اباضیان: ۶۰، ۶۶

- ابن سینا: ۲۲۵، ۲۴۱، ۲۴۶
 ابن المری: ۱۲۷، ۲۲۸، ۳۳۵، ۳۲۸
 ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۶۹؛ افکار
 - ۳۵۶-۳۵۸؛ خواستار نعمت الله: ۳۶۷؛
 - و ظاهر بان: ۳۵۵؛ و عبدالرزاق کاشانی
 : ۳۵۸؛ - و غزالی: ۳۵۷ ابن عساکر:
 ۲۳۱
 ابن فجاه، قطری: ۶۳، ۶۲
 ابن المعتز: ۱۶۱
 ابن مقفع: ۱۸۲
 ابن میمون: ۳۵۵
 ابن ندیم: ۱۱۲، ۲۷۷
 ابن نعیر: ۲۲۱
 ابن هشام: ۲۲، ۲۳
 ابن هبم: ۲۴۹
 ابوبکر: ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۱۲، ۲۶۳، ۳۹۲-
 ابوبکر بن مجاهد التیمی: ۱۱۷
 ابوجعفر المنصور: ۷۰
 ابوجهل: ۲۶، ۲۸؛ قتل - ۳۳
 ابوحامد بن محمد الغزالی: ۱۴۸؛ نیز -
 غزالی
 ابوالحسن علی اشعری - اشعری
 ابوحفص عمر الانصاری: ۲۲۸
 ابوحمد عبدالسلام: ۲۲۶
 ابوحنیفه: ۱۲۲ - ۱۲۶
 ابوالخطاب: ۲۶۸، ۳۲۱
 ابوذر غفاری: ۲۸
 ابوزکریا اللودی: ۱۴۸
 ابوالسرا: ۲۶۲
 ابوسعد ابی الخیر: ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۶۰
 ابوسعد بهادر خان: ۳۸۲
 ابوسعد حسن الجانی: ۳۰
 ابوسفیان: ۲۱، ۳۳، ۳۵، ۶۸
 ابوشجاع اصفهانی: ۱۴۸
 ابوطالب، وفات: ۲۸
 ابوطاهر سلیمان: ۳۰۱
 ابوالعباس سفاح: ۷۰
 ابوعبدالله الشیمی: ۳۰۰
 ابوعبدالله محمد بن التعمان البغدادی المفید
 - شیخ مفید
 ابوعبدالله محمد بن کرام: ۲۴۷
 ابوعمر و بن العلاء: ۱۱۷
 ابوالفضل حسن: ۳۴۳
 ابوقره - تودور
 ابولهیب: ۲۶، ۲۸
 ابومخنف: ۵۹، ۶۵
 ابومسلم: ۶۹، ۱۲۶؛ خرمیان و - ۷۰؛
 طرفداران - ۷۰؛ قتل - ۷۰؛
 ابوموسی اشعری: ۲۲، ۵۳، ۱۱۲، ۱۲۰
 ابونجم: ۳۱۰
 ابوهاشم: ۶۸، ۲۶۰
 ابوهذیل محمد الملاف: ۲۲۳
 ابوهزیر: ۱۳۳، ۱۳۶، ۲۳۶
 ابویوسف یحیوی: ۱۲۶
 ابهر: ۳۷۳
 ابی بن کعب: ۱۱۴، ۱۱۶
 ایرود: ۳۷۵
 انحاد: ۲۹۲، ۳۵۸
 اثنی عشره - شیه
 اجماع: ۲۸۱، ۳۸۷
 احد، کوه: ۳۳؛ جنگ - ۵۰
 احمد آق قویونلو: ۳۹۰
 احمد بن ابی دلد: ۲۲۵
 احمد بن حنبل: ۱۳۶، ۱۲۹، ۲۲۵
 احمد بن طاهر: ۳۱۵
 احمد شاه بهمنی: ۳۶۷
 احمد عباسی: ۱۶۶
 احمد لر: ۳۲۲

- اخباری: ۲۸۷
 اختیار (جبر و اختیار) — جبریه
 اختیارالدین، قلعه: ۳۲۲
 اخوان صفا: ۲۲۵، ۳۵۸
 اخوی فرج زنجانی: ۲۵۳
 اندیس: ۷۹
 اندیسبان: ۲۶۱
 اراضی دیوانی: ۱۶۹
 اراضی شخصی و خصوصی: ۱۶۹
 اراضی و قبی: ۱۶۹
 ارتدوکس، منعب: ۲۵
 ارتشاران: ۴۵
 اردبیل: ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۸۵؛ تصرف: —
 ۳۹۵
 ارسطو: ۲۴۰، ۳۵۸
 ارسطویان: ۲۴۰، ۲۴۲
 ارغون شاه: ۳۷۶، ۳۸۲
 ارمنستان: ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰
 ارمیای نبی: ۲۹
 ازرقه — ازرقیان
 ازبک، خان نشینهای: ۳۹۷
 ازبکان: ۳۹۲
 ازرقیان: ۶۵، ۶۱، ۶۲، ۶۷؛ — وادیان: ۶۵
 اسامین منفذ: ۹۵، ۳۱۳
 اسپانیا: ۱۰۷، ۱۹۸، ۳۵۵
 استانبول: ۳۶۶
 استخراج: ۲۲
 اسرآبادی، فضل الله: ۳۲۲-۳۲۳
 استروپوا: ۳۱۳
 استخوان: ۱۲۶، ۱۲۸
 استعراض: ۵۹
 استصلاح: ۱۲۷
 استوانند: ۳۱۱
 اسحق (یاسیر): ۷۷
 اسحق ابراهیم الکازرونی: ۲۵۳
 اسدالله — حمزه بن عبدالمطلب
 اسفراین: ۳۷۶
 اسفراینی: ۲۴۳
 اسکند مقلونی: ۷۸
 اسکندیه: ۲۳۷
 اسکوت اریگن، یوآن: ۳۲۹
 اسکولاستیکها: ۲۳۵، ۲۴۷
 اسلام: ۱۸...؛ آموزش در: ۱۱۵۵، ۱۵۱؛
 ادیان دیگر و: ۳۱، ۳۳، ۴۶، ۷۷، ۷۸،
 ۹۵، ۱۵۴؛ — و برده داری: ۲۷، ۳۱،
 ۱۹۷، ۲۵۲؛ — و تقدیر: ۸۲-۸۳؛ —
 و فتودالیزم: ۱۴۰؛ — و مسیحیان: ۷۸،
 ۱۹۵؛ — و یهودیان: ۱۹۵؛ الهیات و
 اخلاق: ۷۱، ۱۷۷، ۲۳۵؛ لغویان
 و: ۲۵؛ جنگهای داخلی در: ۵۳،
 ۲۱۲؛ حقوق زن در: ۹۳، ۹۴؛ حکومت
 و جامعه در: ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۲۳، ۲۱۵؛
 سوسیالیسم و: ۲۶، ۳۱؛ شعائر: —
 ۹۲، ۹۵، ۹۶؛ صفات خدا در: ۷۵،
 ۷۶؛ معاد در: ۲۷؛ معاری در: ۹۸،
 ۹۹، ۱۵۲
 اسماعیل بن کاظم: ۲۶۸
 اسماعیل سامانی: ۲۶۶
 اسماعیل صفوی: ۳۹۲
 اسماعیلیان: ۱۵۷، ۱۸۴، ۲۳۶، ۲۳۷،
 ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸،
 ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵-۲۹۹،
 ۳۱۷، ۳۲۳، ۳۷۲؛ — ایران: ۳۵۹؛
 — فعلی: ۳۲۰؛ ادوار جهانی و
 —: ۳۰۶؛ آزار: ۳۱۲، استعمار و
 —: ۳۲۵؛ سازما نهای مخفی: ۳۱۰؛
 شکست: ۳۷۱؛ عهد جدید و: ۳۵۴

- قتل عام - ۳۱۳؛ کائنات شناسی
 - : ۳۰۵؛ ذلعب - ۲۹۲؛ مزدکیان و
 - ۲۹۵؛ معتدات - ۲۹۶؛ نشأت - ۲۶۸؛
 نظام - ۲۹۷، ۲۸۵
 اسماعیلیان فاطمی - فاطمیان
 اسماعیلیه نزاری - نزاریان
 اسمیت، مارگارت: ۳۳۲
 اسمیرنوف، نه آ: ۱۲
 اسناد: ۱۳۵
 اشاعره - اشعریان
 اشیلیه: ۳۵۵
 اشپرنگر، آ: ۱۲۱
 اشراق: ۳۲۸
 اشعث بن قیس کللی: ۵۳
 اشعری: ۸۱، ۱۲۸، ۲۳۰ - ۲۳۳، ۲۲۷؛
 اصول - ۲۳۳، - و خلق قرآن: ۲۳۱؛
 و سنان: ۲۳۰؛ کلام: ۲۳۳ - و ماتریلی:
 ۲۳۲؛ - و شبهه: ۲۳۳ - و معتزله: ۲۳۰؛
 مکتب - ۱۶۰؛ نفوذ - ۲۲۷
 اشعریان: ۲۳۳، ۲۵۱، نیز - اشعری
 اشعری، آ. ا: ۱۴۲، ۳۳۰
 اصحاب الحدیث: ۱۴۲، ۲۸۷، ۱۵۰
 اصحاب الرأی: ۱۴۳، ۱۴۲، ۲۸۷
 اصحاب القریاض
 اصحاب کهنه: ۲۵۰
 اصطخری: ۲۶
 اصطلاحات صوفیانه: ۳۶۲
 اصفهان: ۴۱، ۲۲۶، ۳۱۱، ۳۷۳، ۳۸۲،
 ۳۹۲
 اصول: ۲۸۷، ۱۵۳
 اطروش - حسن بن علی (ناصر کبیر)
 اعراب، بت پرستی: ۱۹؛ برده داری - ۱۲؛
 پیروزیهای: ۳۹ - ۴۲: ۱۹۷؛
 عشی: ۲۱
- اغالبه، دودمان: ۳۰۰
 افشار: ۳۸۷، ۳۸۸
 افعال اختیاریه - جبریه
 افغانستان: ۳۹۱
 افلاطون: ۳۲۰، ۳۰۵، ۳۵۲
 اقتدیف: ۳۸۷، ۳۹۳
 انقطاع: ۱۷۰
 اکهارت، مایستر: ۲۲۷: ۳۳۹،
 ۳۵۵
 الب برسلان: ۳۳۳
 الباجتو خان: ۲۷۱
 الغریک: ۲۰۸
 الموت، قلعه: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۷؛ محاصره
 - ۳۱۲، ۳۱۹
 الهیات: ۲۱۳، ۲۳۰؛ - و قه: ۲۲۷
 الیاس: ۷۷، ۷۸
 امام الحرمین - جوینی
 امام زمان: ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۸۱
 ۳۸۲، ۳۹۶؛ نیز - مهدی، حضرت
 امام الکبیر: ۱۶۲
 امامیه - شیعه
 ام حیه: ۳۶
 ام ولد
 اسویان: ۱۶، ۲۶، ۳۵، ۵۲، ۶۸، ۱۰۴،
 ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۶۴
 ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷
 امیر احمد رشیدی: ۳۸۲
 امیر النحل
 امیر اولوس شیانی: ۳۸۲، ۳۹۲
 امیر ضراب: ۳۱۰
 امیر فایق: ۲۷۱
 امین عباسی: ۱۶۵
 انجیل: ۲۷، ۱۰۹
 اندلس: ۲۲۳

- انصار: ۳۰
انطاکیه، صرافان: ۱۹۳
انکیز یبون — ممحنه، اداره
اونویها: ۳۸۲
اوحنا لدین کرمانی: ۳۶۰
اورشلیم — بیت المقدس
اورونتس — نهر العاصی
اوزون حسن: ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۴
لوس، قیله: ۱۸، ۲۹، ۳۰
اوستاجلو: ۳۸۸، ۳۹۱
لويس، سلطان: ۱۶۸
لهر: ۳۷۳
اهل بیت — آل محمد (ص)
اهل التوحید والعدل — معتزله
اهل حق — علی الهی
اهل ذمه: ۱۹۶، ۲۱۰؛ حقوق: ۱۹۳
۱۹۴
اهل کتاب: ۹۰، ۱۰۷، ۱۹۴
ایتالیا: ۱۹۸
ایجاب و قبول
ایران، تسخیر: ۲۳؛ روابط فرهنگی: ۳۹۸،
فرهنگ: ۲۲ — ساسانی: ۱۳۲، ۱۹۷؛
مقاومت: ۲۱ — و خودالیزم: ۲۲
ایبی خاشها: ۳۲۹
ایگتانی، لویولا: ۳۵۵
اینستراتسف، ک. آ: ۴۵
ایوانوف: ۲۹۵، ۳۰۰
ایوب: ۷۷
- ب
بابا اسحق، نهفت: ۳۸۷
بابا طاهر مرغان: ۳۲۷
بابا کوهی شیرازی: ۳۶۰
- بابک: ۲۶۵
بادکوبه: ۳۹۱
بارنولد، و: ۳۶، ۴۳، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۵۲،
۱۶۵، ۲۱۳، ۲۳۱، ۲۶۵، ۲۸۳، ۳۱۲
۳۱۳، ۳۷۱
باشین، قریه: ۳۷۶
باشین، قیام: ۳۷۶
باطیان: ۲۱۸، ۲۴۶، ۳۰۵؛ اصول: ۲۹۹؛
تعالیم: ۳۰۳، نیز — نزاریان
باقلانی: ۲۳۳
بای بورتلو، قیله: ۳۸۸
بایزید اول: ۳۸۷
بایزید بطامی: ۲۵۳، ۳۲۵، ۳۲۱، ۳۲۵ —
۲۲۸، ۲۵۹، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۵
بایزید دوم: ۳۹۵، ۳۹۶
بایندی — اوزون حسن
بایقرا، حسین: ۲۰۲، ۳۶۹، ۳۹۱
بحرین: ۴۱، ۵۱، ۲۹۷، ۳۰۱
بحیه بن بقوده: ۳۵۵
بخارا: ۳۶۹
بخاری، محمد: ۱۳۷
بدخشان: ۳۱۹
بدر، جنگ: ۳۳، ۵۰
بدلیس: ۳۹۲
براون، ادوارد: ۲۵۷، ۳۳۲، ۳۳۹
برتلس: ۲۹۵، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۰، ۳۶۱
برکیارق: ۳۱۳؛ مرگ: ۲۳۷
برکلیوجه، مصطفی: ۳۷۲، ۳۸۲
بروکلان: ۱۲۷، ۱۵۸، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۷۷،
۳۵۵
برهان الدین علی مرغینانی: ۱۴۷
بطام: ۳۴۰
بشر الحافی: ۳۳۸، ۳۳۹

- بصره: ۲۲۲، ۲۲۶
 بطلمیوس: ۱۶
 بنفیلد: ۱۶۶، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۷۵، ۳۳۵
 ۳۹۲
 بکاش، حاجی: ۳۶۶
 بکاشی، فرقهٔ درویشان: ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۶۶
 بکر، قیلة: ۲۰
 بکر، لک: ۱۵
 بکیرین هامان: ۶۸، ۶۹
 بلاذری: ۲۳
 بلال حبشی: ۳۱
 بلخ: ۲۳، ۲۵۵، ۲۷۵
 بلیایف: ۱۲، ۲۹۲، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۸
 بنی امیه: ۵۱؛ نیز — امویان
 بند بکیان: ۳۶۳
 بن زبک، آ: ۳۳۲
 بنی لویظه، قیلة: ۳۲، ۱۲۱
 بنی هاشم: ۱۷
 بواطنه — نزاریه
 بودایی: ۵۰، ۱۰۶، ۱۹۹، ۳۳۲، ۳۷۷
 بورکهارد، ای. ل: ۱۹۹
 بویب، جنگ: ۲۰
 بهشت و ابدان: ۸۱
 بیرش: ۱۶۶
 بلیاندر، تودور: ۱۲۸
 بیت المال: ۱۶۹، ۲۰۲
 بیتا منقش: ۵۲، ۱۶۶، ۲۳۷
 بیرونی، ابوریحان: ۲۹۸
 بیزانس: ۳۹، ۴۰، ۱۰۲، ۱۲۰، ۱۳۵
 ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۹۷؛ حقوق: ۴۰، ۲۰۰
 یسع در اسلام: ۱۹۲
 یضای: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۸
 یی طعمان: ۳۲۹
 یسناقه: ۱۶۶
 یسناقه: ۲۲۲، ۲۲۶
 یهیان: ۶۰
 یهقه: ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۷۸
 پ
 پادسی، زبلان: ۲۲
 پالاسیوس، آسین: ۳۲۲
 بان تیزم: ۲۲۲
 پادشاهی، سازمان: ۱۴، ۱۵، ۱۹
 پرتغال: ۱۰۷
 پروانس: ۳۵۵
 پروتستانها: ۲۱۵
 بطرس مكرم: ۱۲۸
 بلورالیزم: ۳۳۵
 پلیس مخفی — منهایان
 پورفیر: ۳۳۲
 بولی تیزم: ۳۳۵
 بیر: ۳۲۲
 یسیر اسلام، دختران: ۲۵؛ هجرت: —: ۲۹؛
 ازدواج: —: ۳۶؛ وفات: —: ۳۷
 یگولوسکا، ن. و: ۱۲
 ت
 تانولز: ۳۲۰
 تامپلیما: ۳۶۳
 تجارت و شرکتهای تجاری: ۱۹۳
 ترانزیت، بازرگانی: ۱۶، ۳۶۹
 ترجمه، نهضت: ۲۱۸
 تاویل: ۱۲۷، ۲۷۶، ۳۰۶
 تبریز: ۳۷۲، ۳۹۵
 تشی: ۲۳۷
 ترشیز: ۳۱۱، ۳۸۷
 ترکان غز: ۳۸۷
 ترکیه عثمانی: ۳۲۲، ۳۸۷
 نرمذ: ۳۷۵
 تشیع: ۲۸؛ — و صوفیه: ۳۸۸؛ — و قوالیزم

- ۲۵۸ - نهفت‌های خلق: ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۱؛ نیز - شبهه.
- نصوف: ۱۰۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۶۱؛
- در اسلام: ۲۳۹؛ - در ایران: ۳۳۱؛
- و خاورشناسان: ۳۳۱، ۳۳۲؛ یدایش
- ۳۳۲، ۳۳۵؛ طرائق: ۳۳۹، ۳۶۳؛
- اصطلاحات: ۳۴۲؛ مقامات: - : ۳۵۱؛
- طل‌گرایش: ۳۶۲؛ و قیام‌خلق: ۳۶۲؛
- فساددند: ۳۶۹، ۳۷۰؛ حقیقت: ۳۹۷؛
- نیز - صوفیه
- نمزیر: ۱۷۶، ۱۸۲، ۲۰۵، ۲۰۶
- نمطیل و تشیه (مطله و مشبه): ۲۳۲
- نعلیه - قرامطه
- نطلب، قیلة: ۲۰
- نفتازانی: ۲۳۸
- تفسیر، علم: ۱۳۳، ۲۸۶
- تقریض: ۲۶۸
- تقدیر: ۸۲، ۲۱۲-۲۱۶
- نقیه: ۲۵۸، ۲۸۲، ۳۷۲
- نکه‌لو: ۳۸۸، ۳۹۵
- نکبه: ۳۴۲
- تاسخ: ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۲۷
- توبه: ۳۵۱
- توتون‌ها: ۳۶۳
- نوح: ۲۲
- نوحید: ۳۵۱، ۳۵۳
- نوک‌ل، اصل: ۳۳۶، ۳۵۱
- نولتوف، م. ب: ۱۲
- نولوک، ف. آ: ۳۳۱
- توماس آکونیاس، ۲۳۵، ۲۲۷
- تون: ۳۱۱
- تونس: ۳۵۵
- تسغون، غارت: ۴۱
- نیمور: ۳۲۲، ۳۸۵؛ لشکریان: - ۳۶۲
- نیموریان: ۳۹۱
- تودونا بوقره: ۲۷۰
- تود و سیوس دوم، قانون نامه: ۲۰۰
- ث
- ثعالی: ۱۲۶
- ثقف، قیلة: ۱۶
- ج
- جاحظ: ۲۱۸، ۲۲۳
- جام: ۳۷۸
- جامی: ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۶۱، ۳۶۹
- جائی: ۲۲۰، ۲۲۶
- جبریه: ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۶۸
- جبرریان: ۱۵۰
- جزیه: ۶۸، ۱۰۵، ۱۷۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۹
- جبر، جنگ: ۴۰
- جعفرین حرب: ۲۲۳
- جعفرین مباشر: ۲۲۳
- جعفرین محمدالصاذق (امام): ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۷، ۳۲۱، ۳۷۵، ۳۹۲
- جعفری، مورخ: ۳۸۱
- جعفریه، منسبه: ۲۶۷
- جگرلو: ۳۸۵
- جلایی - مجویری
- جلال‌الدین رومی: ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۶۹
- جلال‌الدین سیوطی: ۲۳۸
- جلالیه: ۳۶۷
- جلایریان: ۱۶۸
- جلولا: ۴۱
- جمره (علی، وسطی، کبری)
- جمل، جنگ: ۵۲
- جنگهای داخلی: ۱۶۲

حدیث، تعریف: ۱۳۲؛ حافظان: ۱۳۲؛

علم: ۱۳۳؛ کتب: ۱۳۷؛ نوع: ۱۳۶، ۱۳۵

حروب، المالح: جنگهای داخلی

حروفی: فضل الله استرآبادی

حروفیه: ۲۸۵، ۳۲۲، ۳۶۶، ۳۸۰؛ اصول

معتقدات: ۳۲۳؛ نهضت: ۳۷۲؛ و امام

زمان: ۳۲۳، ۳۲۴؛ بکاتبه و: ۳۲۵؛

کودالیزم و: ۳۲۳، ۳۲۴

حبیه، مؤسسه: ۲۰۷

حسن بن علی (ع)، امام: ۵۲، ۴۸، ۲۵۹، ۲۶۶

۲۷۱، ۲۷۲

حسن بصری: ۲۱۷، ۳۳۶

حسن بن زید، حنی العلوی: ۲۶۶

حسن بن سهل: ۲۶۹

حسن دوم: ۳۱۴، ۳۱۸

حسن روملو: ۳۸۳، ۳۹۵

حسن سوم: ۳۱۹؛ مرگ: ۲۱۹

حسن صباح: ۳۰۹-۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۸؛

و امیر ضراب: ۳۱۰

حسین بن علی (ع)، امام: ۵۵، ۵۷-۵۸

۹۲، ۲۲۵، ۲۵۹، ۲۷۲؛ ۲۷۲؛ شهادت

۵۵

حسین بك: ۳۹۱

حسین بن علی بن حسن (شهید فخر): ۲۶۲

حسینیه، سلسله: ۳۷۵

حناشین: نزاریان (حشیشون)

حشر (قیامت کبری): ۸۵

خضه: ۳۶

حن شخص: ۱۷۹

حن لقه: ۱۷۹، ۱۸۱

حقوق: ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۱۳؛

جزایی: ۱۷۶؛ حنفی: ۱۹۱ ریشمعی:

۱۲۲؛ - فیعی: ۱۷۶؛ علم: ۲۳۰؛

جنب، شیخ: ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۸۵، ۳۸۶

۳۸۸؛ پیروان: ۳۸۹؛ طریقت: ۳۴۳

جولای امام: محمد تقی (ع)

جواهر القرآن: ۲۳۸

جور، قریه: ۳۷۵

جوری، شیخ حسن: ۲۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹

جوین: ۳۷۳، ۳۷۶

جوی: ۱۴۸، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۵۱

جهاد: ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۲۲، ۱۵۸

۱۶۲، ۲۶۲، ۳۱۹؛ قواعد اصلی: ۹۵

جهانشاه قره قویونلو: ۳۸۶، ۳۸۷

جهنم و ادیان: ۸۱

جیحون، رود: ۱۹۳

چ

چرکان، سرزمین: ۳۸۶

چشبه: ۳۶۵

ح

حادث بن سریع: ۶۶

حافظ: ۱۸۰، ۳۶۱

حافظ ابرو: ۲۰۳، ۳۷۳، ۳۷۸

حافظ شغانی: ۳۷۸

الحاکم فاطمی: ۱۰۵، ۳۰۹

حال: ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۲

حبه: ۱۶، ۱۷، ۲۹

حج: ۳۲، ۸۷، ۸۹؛ آداب: ۸۸؛ عمره و

۸۹

حجاج: ۶۲، ۶۳، ۳۳۶

حجاز: ۳۰، ۳۰۰

حجبت: ۳۰۶

حجر الاسود، دیون: ۳۰۱

حجره: ۳۲۳

حد: ۱۷۶، ۱۷۹

حاییه: ۱۲۱؛ یمان: ۳۲

— وجرائم خونى: ۱۱۷۹ — و حديث: ۱۴۰ — و مالکيت اسلامى: ۱۹۱
 حقوق عمومى: ۱۲۸؛ و اعراب: ۱۳۱
 حقيقت: ۳۲۷
 حکم: ۶۸، ۲۸
 حلاج: ۳۲۸، ۳۲۰
 حلب: ۳۵۵
 حلوان: ۲۱
 حلول: ۲۹۵، ۳۵۸ — فکر: ۲۹۲
 حمدان قرمط: ۲۹۸، ۲۹۲
 حمزه بن عبدالمطلب: ۳۳، ۲۸
 حمزه بن اترک (آذک): ۶۷
 حنبلان: ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۵، ۲۱۸
 —: ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۷۸، ۲۵۳
 — و مبيحت: ۱۵۱
 حنظله بن ابي سفیان: ۳۳، ۲۲
 حنفاء: ۲۲، ۳۲
 حنفيان: ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۷۶
 ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱
 ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۳۴، ۳۰۳، ۳۷۳؛
 قلم: ۱۲۷؛ و اهل ذمه: ۱۹۷؛ و يروان
 ديگر مملعت: ۱۲۶
 حویزه: ۳۸۱
 جلدیه: ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۹۷
 حیره: ۴۰، ۲۱

خ

خادم پاشا: ۳۹۵
 خاص، خاصه — و اراضى خاصه
 خالد بن وليد: ۳۲
 خانقاه: ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵
 خان لنجان: ۳۱۱
 خورشان: ۳۷۵، ۳۷۸
 خديجه، حضرت: ۲۲، ۲۲، ۹۵، ۲۵؛ و ايمان —
 : ۲۵؛ و فانت: ۲۸

خديجه بگم: ۳۸۶
 خراج (خراج ماحه، خراج مقاسه): ۶۷، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۶۶
 خراسان: ۷۲، ۷۶، ۲۲۶، ۲۹۷، ۳۷۲، ۳۹۱، ۳۹۲؛ و غارت: ۲۰۳
 خراسانى، شيخ ابوالحسن: ۳۲۵، ۳۲۶
 خرقه: ۳۲۳
 خرمدينان: ۴۶، ۶۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۶۵
 ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۸۲، ۳۸۹
 خرميان — خرمدينان
 خورج، قيله: ۱۸، ۱۲۹، ۳۰
 خسرو پرويز: ۲۳
 خضر: ۷۸، ۳۶۳، ۳۶۵؛ و زرگنداشت: ۳۳۵
 خطايه، فرقه: ۳۲۱، ۳۶۸
 خطايى — شاه اسماعيل
 خلافت: ۳۹، ۱۶۱
 خلغاي راشدين: ۲۷
 خلخال: ۳۸۲
 خليستولها: ۳۳۷
 خلوت: ۳۲۳
 خليفة الخنفاء: ۳۹۷
 خليفة الزنج: ۶۷
 خمس: ۳۳
 خنلق، جنگ: ۱۲۱
 خنوخ: ۷۸
 خواجه احرار: ۳۶۸؛ و ثروت: ۳۶۹
 خواجه بککش: ۳۲۵
 خواجه نظام الملك: ۲۹۵
 خوارج: ۲۹، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۶۱، ۱۸۲
 ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۶۲
 ۲۶۹، ۳۲۱؛ و انشايه: ۵۹، ۶۰، ۶۵؛
 تعالىه: ۵۸، ۵۹، شکست: ۶۶؛ و صفات:

- ۶۷: برده داری و: ۵۹؛ امویان و-
 ۵۸: و تنن: ۵۸، ۵۹؛ و تنیع: ۵۸-
 و تعصب: ۶۵؛ و خلفا: ۵۸؛ و جنگهای
 جریکی: ۶۰، ۶۲- و قودالها: ۵۹؛
 - و قرآن: ۵۹؛ کانوهای: ۶۱
 خوارزم: ۲۲۶، ۳۹۷
 خوارزمشاهیان: ۱۸۰
 الخوارزمی، ابوحنیفه محمد: ۲۳۳
 خراف: ۳۷۳، ۳۷۵
 خوانمیر: ۳۸۳، ۳۸۶
 خوجوند - علی اللهی
 خور: ۳۱۱
 خورشاه، قتل: ۳۱۹
 خوزستان: ۴۱، ۴۳، ۴۲، ۳۷۲
 خوف: ۳۵۱
 د
 دارالتلوه: ۲۸
 داروغه: ۲۱۰
 داسیر، فرانسیس: ۳۲۹
 داعی: ۳۰۶، ۳۱۵
 داعی: الاکبر: ۳۱۵
 داعی الدعاة - احمد بن عطاش
 دافستان: ۳۸۶، ۳۸۸
 دافغان: ۳۱۱، ۳۷۸
 داود: ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۳۱۷
 دلودین علی الاصفهانی: ۱۵۰
 داوود کومنز، آخرین امپراطور طرابوزان:
 ۳۸۶
 دترمینتها: ۲۱۵
 دروزبان: ۲۸۵، ۳۰۹، ۳۲۱- و خلیفه
 فاطمی: ۳۲۱
 درویشان: ۳۲۲، ۳۹۶- مازندران:
 ۳۷۹
 درویش نوکل - ابن یزید
- درویش عزیز: ۳۷۹
 دسینه خاتون: ۳۸۶
 دهوت جدید
 دلف، معبد: ۲۰۲
 دمشق: ۲۲۳، ۲۲۲، ۳۵۵
 دومینیکان: ۳۵۵، ۲۶۳
 دوازده امامی - شیعه امامی
 دوزی، ر: ۱۵، ۳۳۲
 دوکی: ۳۸۲
 دولت سادات: ۳۸۰
 دهریان: ۲۲۵، ۲۲۰
 دهلوی، امیر خسرو: ۳۶۵
 دیار بکر: ۳۹۲
 دیره: ۳۱۱
 دیلم: ۲۳، ۲۶، ۲۶۶
 دین و نهضت‌های خلق: ۲۲۳
 دیوان بگی: ۲۱۰
 دیونیس کاذب: ۳۲۹، ۳۳۲
 دینه: ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸
 ذ
 ذات السلاسل، جنگ: ۲۰
 ذکر: ۳۲۰، ۳۲۲- جلی: ۳۲۲- خنی:
 ۳۲۲
 ذوالقدر: ۳۸۸
 ذوالکفل: ۷۸
 ذواتون مصری: ۳۳۹
 ر
 راهبه عدویه: ۳۳۷
 رازی: ۱۲۷
 راسیونالیزم: ۲۲۱
 رافضی
 رئیس مظهر: ۳۱۱
 رباط: ۳۲۲
 ریحه، طوایف: ۱۵

- رجاء: ۲۵۱
رجعت: ۲۹، ۲۶۰، ۲۸۲؛ سیر: ۴۱
رستم: ۴۱، ۴۰
رستم پادشاه آق قویونلو: ۳۹۰
رشیدالدین فضل الله همدانی: ۱۲۸، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۸۲
رضاتوفیق: ۳۲۳
رعیت: ۱۷۲
رفاعی، سیداحمد: ۳۶۲
رفاعیه، طریقت: ۳۶۲
رہا، امپراطوری مقلد: ۱۰۶
رند (ج. عربی رنود)
رویم: ۳۳۹
روزه: ۳۱
روسیه: ۳۷۰
روم: ۳۸۲، ۳۸۹؛ حقوق: ۱۹۴، ۲۵۰
روم شرقی: ۳۲؛ حقوق: ۱۳۲
روملو: ۳۸۸
رومیة مصری: ۲۱۵
رهن: ۱۹۳
ری: ۴۱، ۲۰۴
رہبروک اعجوبہ: ۳۲۹
رہنہر: ۲۲
ز
زلوبہ: ۳۲۲
زاهد: ۳۳۷، ۳۲۲
زابلستان: ۲۳
زیر: ۲۵، ۵۲، ۱۳۲، ۲۱۶، ۲۱۷
زرتشت: ۲۱
زرتشتیان: ۴۳، ۴۶، ۱۰۵، ۱۳۹، ۱۸۲؛
حقوق: ۱۹۲
زرتشتگری: ۱۹، ۲۵، ۷۲، ۱۳۲، ۲۵۹-
۲۶۵، ۲۱۶
زکات: ۱۷۰، ۱۷۱
زکریا (پیامبر): ۷۷
زکریا داعی قرمطی: ۲۹۸
زکی ولیدی طوغان: ۳۸۳
زمخشری: ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۲۶
زنا وحدانہ: ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۹
زنجان: ۴۱، ۳۷۳، ۳۹۱
زنجیان، لیام: ۶۷، ۲۹۸
زن دلمسالک مغربی: ۱۸۸، ۱۸۹- در اسلام
۱۸۷، ۱۸۸
زوزن: ۳۱۱
زهد: ۳۵۱، ۳۶۲
زید بن ثابت: ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۳۳
زید بن حارثہ: ۲۵، ۲۹
زید بن علی: ۶۶، ۲۶۲
زیدیہ: ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۷۷،
۲۸۵، ۳۱۶؛ - و سنیان: ۲۶۳؛ - و
معتزلہ: ۲۵۸؛ - و علت فعالیت سیاسی:
۲۶۲؛ - و قیام تاریخی: ۲۶۲
زیدیہ طبرستان، امام: ۳۱۷
زین العابدین (ع)، امام: ۶۶، ۳۶۷؛ نیز
- علی بن الحسین زین العابدین
ز
زن اوین: ۳۵۸، ۳۸۸، ۳۹۲
زو کوسکی: ۳۳۰
س
سابلو کوف، س. گھ: ۱۲۹
ساسانیان: ۳۹، ۴۱، ۷۲- سقوط: ۲۳
سامانیان: ۲۱۰
سامراء: ۲۷۳
سبہ: ۳۵۵
سبزوار: ۳۷۵- قیام: ۳۷۲

- سبط ابن الجوزی: ۲۶۱
سجده - فرمطیان
سبکتکین: ۲۷۱
ستر: ۳۵۵
سراج: ۳۱۰
سرنجام: ۳۲۷
سربلداران: ۳۸۰، ۲۸۴ - پایان دولت:
۳۸۰: دولته: ۳۷۶ - ۳۷۸: قیام -:
۳۸۰: نظام: ۳۷۷ - ۳۷۸: و ترکها:
۳۷۷: - و منول: ۳۷۷
سرخ پوشان - - محمره
سرقه، مجازات: ۱۸۱
سرگذشت سیدنا: ۳۱۷
سربانی: قوانین: ۱۹۴
سرنالقطعی: ۳۲۹، ۳۲۵، ۳۶۳
سعد بن ابی وقاص: ۱۲۵، ۲۰، ۵۲، ۱۶۰
سعدی شیرازی: ۳۶۱
سفیان الثوری: ۱۵۰
سقاط: ۲۲۰، ۳۲۹
سلجوقی، سنج: ۲۵۲
سلجوقیان: ۱۸۰، ۱۲۷۸، ۳۰۹: قیام -:
۳۶۲
سلطان علی: ۳۹۰، ۳۹۱: مرگند: ۳۹۰
نیز شیخ خواجه علی
سلیم، سلطان: ۳۹۲
سلیمان فارسی: ۳۲، ۲۸
سفیمان (یامبر): ۷۷
سلیمان بن مرد نزاری: ۵۶
ساح: ۳۲۲
سماوی، شیخ بدالدین: ۳۵، ۳۷۲، ۳۸۲
سمرقند: ۳۲۲، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۲
سنائی، ابوالمجد مجلود: ۳۶۰
سناباد: ۲۷۱
سنت اسلامی: ۱۳۲
سنت رسول: ۱۴۲
سوک: ۱۵
سنی: ۲۵۲، ۲۵۵، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۷۲
تاریخ: ۲۵۷: حقوق: ۱۶۵: قه
۱۶۲: قبهان: ۱۶۱: قبهان - و
شیعیان: ۳۹۷: مذاهب: ۱۲۵ -
۱۵۱، ۲۲۲: مفران: ۱۲۶: سنیان:
۲۹، ۶۹، ۱۱۶، ۱۲۶، ۲۶۳، ۲۷۵:
احادیث: ۲۷۶: ایفاء: ۳۹۷:
شافعی: ۳۷۲: شکجه: ۳۹۵:
و خطبه: ۱۶۵: قه و حقوق: ۱۵۳:
سرتند: ۱۳۹۱ و سلطان: ۱۶۶: و
قرامطه: ۳۰۸: - و مهدی: ۲۸۲
سورسکی، نیل: ۳۲۹
سوری: ۱۶، ۳۵، ۲۰، ۲۱، ۱۰۵، ۱۲۰،
۲۱۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۲
۳۸۷
سوزو: ۳۲۹
سهروردی، شیخ یحیی: ۳۲۸
سهروردی، عمر: ۳۶۵
سهروردی: ۳۶۵
سیاه کوه: ۳۸۹
سید عاشق: ۲۰۸
سید قوام الدین مرعشی: ۳۷۹، ۳۸۰
سیرین، اسحق: ۳۲۹
سیرین، یحرم: ۳۲۹
سیتان: ۲۲، ۶۶۶، ۷۲، ۳، ۳۹۲
سیواس: ۳۹۵
سیورغان، اراضی: ۳۹۰
سیوطی: ۱۲۷، ۱۲۸
ش
شادباخ: ۳۲۹
شاذلی مغربی: ۳۶۵
شاذلیه: ۳۶۵

- ۲۹۵
 شهرک: ۴۱
 شهود: ۳۵۳، ۳۲۹، ۳۲۹
 شیت (یامبر): ۷۹
 شیخ ابراهیم شیخ شاه: ۳۸۵
 شیخ احمد جام: ۲۵۳، ۳۶۵
 شیخ بهاء الدین محمد حاملی: ۲۹۰
 شیخ بهاء الدین محمد نقشبند: ۳۳۸، ۳۶۵
 ۳۶۹
 شیخ جعفر (عموی جنید صفوی): ۳۸۵، ۳۸۶
 شیخ جلال الدین بخاری: ۳۶۷
 شیخ حسین بن شیخ ابدال زاهدی: ۳۸۳
 شیخ حیدر: ۳۶۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱
 شیخ خلیفه مازندرانی: ۳۷۲، ۳۷۵
 شیخ خواجه علی: ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۷ و تبع: ۳۸۵
 شیخ زاهد گیلانی، تاج الدین: ۳۸۲، ۳۸۳
 شیخ شرف الدین: ۳۷۳
 شیخ صدر الدین لردیلی: ۳۲۲، ۳۸۷
 شیخ صدر الدین موسی: ۳۸۵
 شیخ صفی الدین: ۳۸۲
 شیخ طبرسی: ۲۷۸
 شیخ طوسی: ۲۷۸
 شیخ مفید (محمد بن نعمان): ۲۷۷
 شیخ نجم الدین (محقق) حلی: ۳۹۵
 شیخ نجم الدین کبرای خوارزمی: ۳۶۵
 شهید فخر — حسین بن علی بن حسن
 شیراز: ۳۲۳، ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۹۲
 شیطان: ۷۶
 شیروان: ۳۲۲، ۳۸۹
 شیروانشاه: ۳۸۹، ۳۹۱
 شیروانشاه اخستان دوم: ۳۸۶
 شیروانشاه خلیل الله اول: ۳۸
 شیرین: ۴۳
- ۱۵۷، ۱۵۲، ۱۵۰، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۵۷
 ۱۲۳، ۲۰۴، ۱۹۵، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۶
 ۲۳۶، ۱۲۷، ۳۷۲، ۲۳۲، ۲۳۳
 سو اهل خانه: ۱۹۷
 شام — سوریه
 شاملو: ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱
 شامی، مکتب: ۱۳۳
 شان کارا چاربا: ۳۲۹
 شاه اسماعیل: ۳۲۶، ۳۸۳، ۳۹۱، ۳۹۲
 ۳۹۶
 شاه دژ: ۳۱۱
 شاهرخ تیموری: ۱۶۷، ۲۰۸، ۳۲۲، ۳۸۵
 شاه شجاع: ۳۸۰
 شاه عباس اول: ۳۹۳
 شاه قلی: ۳۹۵
 شاه محمد: ۳۲۶
 شاه نعمت الله کرمانی: ۲۵۳، ۳۶۱، ۳۶۷
 شبرتری، شیخ محمود: ۳۶۰
 شب محبت: ۳۲۷
 شبلی: ۳۳۹
 شیب بن یزید شیبانی: ۶۲؛ مرگش: ۶۵؛ —
 و سبحان: ۶۵
 شرطه: ۲۱۰
 شریعت: ۳۲۶
 شطح: ۳۲۸، ۳۲۹
 شعر فارسی، تأثیر تصوف در: ۳۶۱
 شعویه: ۲۲
 شفیق: ۱۹۱
 شکر: ۳۵۱
 شلمغانی: ۳۲۰
 شمانی، شهر: ۳۹۰
 شمس تبریزی: ۳۵۹، ۳۶۰
 شورگل: ۳۹۱
 شهرستانی، محمد بن عبدالکریم: ۲۵۸، ۲۵۷

شیعه: ۳۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۷۰،

۷۱، ۷۲، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۸۲،

سلطه‌النسب: ۳۸۳، مؤنجدسمی: ۳۹۲،

۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۶، ۲۵۵، ۲۵۲،

نهضت: ۳۸۲؛ - و تبع: ۲۷۸، ۳۸۵،

۲۶۱-۲۶۵، ۲۶۷-۲۶۹، ۲۷۲-۲۷۶،

صفین: ۵۳، ۲۶۰،

۳۹۲، ۳۸۵، ۳۷۸، ۳۹۲، ۳۱۶، ۲۹۲؛

صفی‌الدین اردبیلی (شیخ صفی): ۲۵۲،

احادیث: ۲۷۶ تاریخ: ۲۵۷؛ تبلیغات:

۳۸۷، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۵۰،

۳۸۷؛ حقوق: ۱۳۹۵؛ حد آسای‌خیز:

صلیان: ۳۱۱، ۳۱۶،

۳۸۷؛ شیوخ: ۳۸۸؛ قمت: ۱۵۳؛ قبیانه:

صوفی کیر: ۳۹۶،

۳۹۲؛ فعالیت‌های: ۲۶۲؛ نهضت‌های:

صوفیگری: ۱۰۲، ۵،

۳۸۱، ۳۸۲؛ ولایت: ۲۵۷؛ وایران‌بان:

صوفیه: ۲۵۱، ۲۵۲، ۳۰۵، ۳۸۸، ۳۹۶؛

۵۰، ۵۱؛ و تأویل: ۲۸۷؛ و توده مردم:

- و ازدواج: ۳۳۸؛ - و انیا: ۳۳۵،

۵۱؛ و حقوق خانگی: ۲۸۹؛ و

صومعه: ۳۲۵،

۲۸۲؛ و قرآن: ۲۸۶؛ و منعه:

شیخ صدرالدین اردبیلی: ۳۲۲، ۳۸۷،

۲۸۸؛ و مرتدان: ۲۹۰؛ و نور محمدی:

ض

۲۸۵، ۲۶۷؛ و بانام: ۳۱۶؛ و فاطمیان:

ضحاك بن قيس: ۶۶،

۳۰۳؛ و بوعبانه: ۲۸۲،

شیبان میانه رو - شیعه، کیانه، زبدیه

شیبان افراطی - غلات

ص

صابان: ۱۰۲،

صالح بن مروح: ۶۲،

صبر: ۳۵۱،

صحو، حالت: ۳۲۱،

صدقه: ۲۷،

صفاریان: ۲۶۶،

صفریان (صفریه): ۶۰، ۶۲،

صفویان: ۷۲، ۱۰۶، ۱۲۷، ۳۶۶، ۳۸۳،

۳۸۸؛ و تأسیس و ایجاد دولت‌شعه: ۳۹۲؛

تشکیلات: ۳۹۳؛ دولت: ۳۹۲، ۳۹۳،

۳۹۵؛ دوستان: ۳۵۰، ۳۸۳، ۳۹۶؛

سازمان اجتماعی و دولتی: ۳۹۲؛ سلطه:

طغرل يك سلجوقی: ۱۰۵، ۲۲۶، ۲۳۳،

طلایه مهدی - شمشع، قیام

طلحه: ۲۵، ۵۱، ۵۲، ۱۳۲، ۲۱۷،

طلبه: ۱۲۸،

- طوس: ۲۰۳
 طوغای تیمورخان: ۳۷۳، ۳۷۸
 طغوری: ۳۲۰، ۳۶۲، ۳۶۵
 ظ
 ظاهریان (ظاهریه): ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۱۸
 ۲۲۰، ۲۹۹، ۳۰۰
 ظهور: ۲۹۲
 ظهیرالدین مرعشی: ۳۷۲، ۳۷۹
 ع
 عارف: ۳۲۲
 عاشورا: ۲۸۲
 عامر بن شراحیل الشعی: ۱۳۳
 عالمشاه بگم: ۳۸۶
 عالم صغیر: ۳۰۵
 عالم علوی: ۳۰۵
 عالم محوسات: ۳۰۵
 عالم کبیر: ۳۰۵
 عام القیل: ۳۰
 عایشه: ۳۶، ۵۲، ۹۵، ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۱۷
 عایشه (از نوادگان امام جعفر صادق ع): ۳۳۷
 عباس بن عبدالمطلب: ۲۹، ۳۵، ۶۷، ۲۷۰
 عباسیان: ۲۹، ۶۷، ۷۱، ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۱۰، ۲۵۹، ۲۶۱
 ۲۶۲، ۲۶۶؛ خلافت - ۷۲، ۳۹۳؛
 خلفای - ۱۰۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۲۲،
 ۲۷۶؛ وانتظامات: ۲۱۰؛ وایران: ۱۶۱،
 ۱۷۱؛ و ترکها: ۱۶۱؛ و قها: ۱۶۱
 عبان: ۳۰۷
 عبدالجبار، قاضی: ۲۲۶
 عبدالرحمن الاوزاعی: ۱۵۰
 عبدیه صغیر: ۶۳
 عبدالرحمن ایچی، قاضی: ۲۲۸
 عبدالرحمن بن عوف: ۲۵، ۱۶۰، ۲۰۲
 عبدالرزاق امیر: ۳۷۶
 عبدالرزاق کاشانی: ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۹
 عبدالعزیز - ابولهب
 عبدالقادر گیلانی: ۲۲۸، ۳۶۲
 عبدالله انصاری: ۲۲۸، ۳۶۰
 عبدالله بن الامام جعفر الصادق (ع): ۲۶۸
 عبدالله بن زبیر: ۵۶، ۵۷، ۸۸
 عبدالله بن سبا: ۲۹
 عبدالله بن سعد: ۲۵
 عبدالله بن عامر: ۱۳۳
 عبدالله بن عباس: ۱۲۶
 عبدالله بن عمر: ۱۳۲
 عبدالله بن مسعود: ۲۵، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۳
 عبدالله بن میمون: ۲۹۹
 عبدالله بن وهب: ۵۳
 عبدالملک: ۶۱، ۱۰، ۳۳۶، ۳۳۷
 عبدالملک بن عطاش: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲
 عبدالملک بن هشام: ۱۲۱
 عبدالملک جوینی: ۳۲۱
 عبدالله بن اباض: ۶۱
 عبدالله، امام اسماعیلی: ۳۰۰
 عبدالله بن ماحوز: ۶۱، ۶۲
 عبدالله بن هلال: ۶۲
 عثمان: ۳۹، ۴۸، ۵۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۶۰
 ۳۹۲؛ خلافت - ۴۷؛ قتل - ۵۲؛
 ۱۶۳؛ وقرآن: ۱۱۵
 عراق: ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۱۰۶، ۲۱۵، ۲۹۷
 ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰
 عراقی، فریدالدین: ۳۶۰
 عراقی، مکب: ۱۳۳
 عرب، تسلط زبان: ۴۲؛ تشکیل جامعه
 طبقاتی: ۴۷؛ خلافت: ۴۶؛ زمین -
 داران: ۴۲

- عربستان: ۱۳؛ بازرگانی: ۱۶؛ سازمان
اجتماعی: ۱۳؛ نفوذ مسیحیت در: ۲۰؛
- و ایران: ۲۱
حرفان: ۳۲۹؛ - و اسلام: ۳۳۰؛ و
عشق: ۳۶۱
عروة بن ذییر: ۱۳۳
المکر - سامراء
عشق الهی: ۳۷۱
عشق نامه: ۳۷۳
عصمت: ۲۸۰
عطار، فریدالدین: ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۴۹
۳۵۹، ۳۶۰
عقبه: ۲۹
علامه‌الدین محمد خنلو: ۳۷۶
حلاف: ۲۲۰
علامه حلی (حسن بن مطهر): ۲۷۹
علم الاحادیث، مکاتب: ۱۳۳
علم لدنی: ۲۸۱
علم رجال (معرفة الرجال): ۱۳۲
علم القرائه: ۱۲۵
علویان ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۱۳۹، ۲۶۲؛ مباحثه: ۲۶۶
علوی چلی: ۲۵۱
علی بن ایطال (ع)، امام: ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۳۹، ۴۸، ۵۲، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۶۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۰، ۲۵۹، ۲۱۷، ۱۶۰، ۳۱۵، ۳۶۳؛ شهادت: ۵۲؛ - و معاویه: ۵۲، ۵۳
علی الاعلی: ۳۲۲
علی بن محمد بن الحنفیه: ۲۶۰
علی بن محمد (خلیفه الرنج): ۶۷
علی بن محمد السمرائی: ۲۷۵
علی بن موسی الرضا (ع) امام: ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲؛ - و ادیان دیگر: ۲۷۰؛ وفات
- ۲۷۰
علی بن الحسین ذین العابدین (ع) امام: ۲۶۳، ۲۷۲
علی الهی، فرقه: ۲۸۵، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۹۰؛
- و اسماعیلیه: ۳۲۶؛ و علی (ع): ۳۲۶
علی النقی (ع) امام: ۲۷۳، ۲۷۲
عمر: ۲۸، ۲۹، ۳۹، ۴۹، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۹۵، ۲۶۳؛ - و قرآن: ۱۱۴
عمرو بن سعد بن ابی وقاص: ۵۵
عمرو بن عاص: ۵۳، ۳۲
عمرو بن عید: ۲۱۷
عمرو بن هشام - ابو جهل
عید فطر: ۹۲
عید قربان (عید اضحی): ۹۲
عیسی: ۲۰، ۲۹، ۷۷، ۸۰، ۱۰۲، ۱۲۳، ۲۸۱، ۱۲۴، ۳۰۶، ۳۲۶؛ - و محمد: ۲۸۱
عیسی بن مغزل: ۶۵
غ
غالبه: ۳۸۱
غدير خیم: ۲۸۲، ۲۹
غز - ترکان
غزالی: ۲۳۳، ۲۳۶ - ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۲؛ تاثیر افکار: ۳۵۵؛ تعالیم: ۲۴۳؛ جهان بینی: ۲۳۶، ۲۳۹؛ زندگی: ۲۳۷؛ کشمکشها: ۲۳۵؛ نفوذ: ۲۴۷؛ - و آبلار: ۲۳۷؛ و آنگونسی سیزم: ۲۳۷؛ - و اسماعیلیان: ۲۴۶؛ - و ادیان: ۲۴۶؛ و اندیشه ایدآلینی و گوسنکی: ۲۴۵؛ - و خلد: ۲۴۲، ۲۴۳؛ - و خلقت: ۲۴۳، ۲۴۲؛ - و سن فرانسا: ۲۳۷؛ - و سیوطی: ۲۳۸؛ - و صدور: ۲۴۱؛ - و صوفیان: ۲۳۲

فاطمه‌مژدها (ع)، دختر پیامبر: ۹۵، ۲۸، ۲۲

۱۰۳

فاطمه معصومه (ع)، دختر امام موسی بن

جعفر (ع): ۹۵

فاطمه نیشابوری: ۳۳۷

فاطمی، تأسیس خلافت: ۳۰۱

فاطمیان: ۲۷۵، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۴؛ اسماعیلی:

۳۰۵؛ ماصیفنقی: ۳۰۶؛ موقرامطه:

۳۰۷

فخرالدین رازی: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۵۲

فخرالملك: ۳۱۷

فلانیان، ۳۱۵، ۳۸۱

فلانیان ← شیعه، غلات.

فدیه: ۳۳

فرانسیسیان: ۳۵۵، ۳۶۳

فرشته: ۳۲۳

فروع: ۱۵۳

فطاط: ۲۲۳، ۳۰۰

فضل بن سهل: ۲۶۹، ۲۷۰

فضل الله روزبهان: ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۹

قمر: ۳۵۱، ۳۹۶

قنه: ۲۳۰؛ اسلامی: ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۵۷

۱۷۳؛ اسلامی و شکجه: ۱۷۵؛

تسریف: ۱۴۱؛ وسرفت: ۱۸۱؛

و نکاح: ۱۸۶

قبر: ۳۴۲

فلاسفه اسماعیلیه ← شیعه، غلات

فلطین، ۱۶، ۴۰، ۳۰۰، ۳۱۱

فلوطین: ۳۰۲، ۳۳۲

فلوگل، گوستاو: ۱۲۹

فنا: ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۵۲، ۳۵۷

۳۶۲

فون کرم: ۱۶۷

فیثاغورثیه: ۲۴۰

و عذاب: ۲۲۵؛ و عشق: ۳۵۳؛

و علوم فلسفی: ۲۲۰، ۲۳۱؛ و منجیبی

۲۲۶، و نوافلاطونیان: ۲۴۱؛ و

و حلت وجود: ۲۴۲

غزالی، مجدالدین احمد ۲۳۶، ۲۷۸

غزان بلخ: ۲۰۳، ۳۶۹

غزنویان: ۱۸۰، ۲۱۰، ۳۷۸

غزوه: ۳۸۸

غل: ۳۱

غصه: ۱۸۱

غلات شیعه: ۴۹، ۱۸۳، ۲۵۸، ۲۶۰

۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۲، ۳۲۰

۳۲۲، ۳۲۵، ۳۶۳، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۰

۳۹۶؛ و حلول و تاسخ و تبه: ۳۲۰

غلات صوفیه: ۲۴۱، ۲۴۲

غور: ۲۳

غیاث‌الدین محمد رشیدی: ۳۸۲

غیت صغری: ۲۷۵

غیت کبری: ۲۷۵

ف

فردالها: ۲۲۹، سی‌سی: ۳۱۱

فردالی: ۳۱۲، ۳۹۱؛ جامعه: ۱۵۷

۱۸۲، ۳۱۲؛ جامعه متقدم: ۱۶۸؛

دودمانهای: ۲۶۶؛ مقامات: ۲۰۹

هرج و مرج: ۳۹۰، ۳۹۱؛ فردالیزم

لسبون: ۲۹۲

فردالیزم: ۱۷۲، ۱۷۵، ۲۶۵، ۳۲۹؛ پایان: ۲۱۰

۲۱۰؛ دوران متقدم: ۱۴۰؛ شرقی:

۱۹۸؛ عهد: ۲۲۲؛ گرایش به سوی:

۳۳۸؛ و ولایان: ۲۱۹؛ و ایران:

۲۱۹

فانالیزم: ۲۱۲

فهرامی: ۲۲۰، ۲۲۶؛ فلسفه: ۳۰۸

فهرس: ۲۶، ۶۳؛ گوشتان: ۳۱۱

فیروزان: ۲۱

فیوف رضا — رضا نوین

ق

قابوستانه: ۱۸۵، ۲۵۵

قاجار: ۳۸۷، ۳۸۸

قادریه، طریق: ۳۶۲

قادسیه، جنگ: ۲۵، ۴۰، ۴۱

قازان: ۳۶۶

قاسم بن ابراهیم الحنی: ۲۷۷

قاسم انوار: ۳۲۲، ۳۲۳

قاضی صفی الدین عیسی ساوجی: ۳۹۵

قاضی نصرالله زینونی: ۳۹۵

قاضی نعمان: ۳۵۷

قاهره: ۱۶۶، ۳۵۵

القائم المهدی (ع): ۳۱۵، ۳۰۶؛ نیز — مهدی

حضرت و — امام زمان

قبطیان، قیام: ۱۸۲

قیله، تقیبات: ۲۵

قحطان، طوائف: ۱۵

قندی: ۱۳۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۱

تعالیم: — ۲۱۷؛ نیز — معتزله

قرآن: ۱۵۹، ۳۴۲؛ احکامات: — ۱۲۵؛ بیان

و تصویر دد: — ۱۱۲؛ تأثیر مبک: —

۱۲۵: ترجمه: — ۱۲۸؛ جمع آوری: —

۱۱۲، ۱۱۵؛ جهانینی: — ۱۲۵؛ حروف

مقطعه: — ۱۲۰؛ مبک: — ۱۱۳؛ سوره: —

۱۱۱؛ ضمان و: — ۱۲۷، ۱۲۵؛ فرام: —

۱۱۶؛ کلمات: — ۱۱؛ نزول: — ۸۵،

۱۱۰ — و آثار ادبی: — ۱۱۳؛ و لغوی: —

غریب: — ۱۲۸؛ و انساجیل: — ۷۸، ۷۹؛

و لغز: — ۱۹۶؛ و تدریج نگاری: — ۱۱۳؛

و تکامل زبان عربی: — ۱۱۳؛ و پیامبران: —

۱۱۰ — و خمر: — ۱۸۵؛ و سنت: — ۱۳۱؛

و محمد: — ۱۲۵؛ نحوه قرائت: — ۱۱۴

قرجه باغ: ۳۸۸

قرمطیان: ۳۳۶، ۲۲۵، ۲۶۵، ۲۹۲

۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹

۳۲۷، ۳۸۲؛ برده‌داری: — ۳۵۸؛ پیش

وری — ۱۸۲؛ شورشهای: — ۲۷۵

۲۹۹؛ — قاطی: — ۲۹۹؛ نشانام: —

۲۹۸ و خرم‌دینان و: — ۳۰۲؛ سبازو: —

۳۰۸ — و قاطیان: ۳۵۲

قره باغ: ۳۹۱

قره چه — سیاه کوه

قره قویونلو: ۳۲۵، ۳۸۱

قره قویونلو — علی الهی

قریش، قیله: ۱۶، ۲۵

قرلباش: ۳۲۵، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۱

۳۹۲؛ پیروزی: — ۳۹۲، قایل: — ۳۸۸

هجوم: — ۳۹۱ — و شاه اسماعیل: ۳۹۳

نیز — علی الهی

قزوبن: ۴۱، ۳۷۳، ۳۹۲

قشقای: ۳۸۷

قشیری، ابوالقاسم: ۲۳۳، ۲۴۵، ۳۲۱

۳۸۷

قصاص: ۱۷۶ — ۱۷۸

قضاء: ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۲

قطب: ۳۶۲

قطب‌الدین جلد: ۲۵۳

قطری — ابن فجانه

قنار: ۴۰، ۳۷۵

قلعه الجص: ۲۶

قلموق، قوم: ۳۷۰

قلم: ۴۱، ۹۵، ۳۹۲

قوال: ۳۲۲

قوام‌الدین شیرازی: ۲۷۱

قومس: ۴۱، ۶۲، ۳۷۸

- قونیه: ۳۶۵
 قهستان: ۳۱۹، ۳۱۱
 قیاس: ۲۸۷
 قیصریه: ۲۹۵
 لبن: ۲۰۱
- ک
- کاشانی، ل: ۱۱۵، ۱۱۴، ۳۲۷
 کابل: ۲۳
 کابلستان: ۳۲۹
 کاتولیک، عرفای: ۲۴۷
 کاترینوزنو: ۳۸۹
 کارادو: ۳۳۲
 کازرون: ۳۹۲
 کاشان: ۳۹۲، ۴۱
 کاغمان: ۳۹۱
 کالوینها: ۲۱۵
 کالینک: ۳۷۰
 کاکوند — علی الهی
 کیرویه: ۳۶۵
 کراچکوسکی، امی، یو: ۱۲۹
 کریمیه، فرقه: ۳۱۷، ۲۳۸
 کربلا: ۲۷۲
 کرمان: ۳۹۲، ۳۷۲، ۳۷۲، ۶۲، ۴۶، ۴۲
 کرمانشاهان: ۲۲۶
 کرمانلو: ۳۸۸
 کریم آقاخان: ۳۲۰
 کریمسکی، آ. ا.: ۳۳۰، ۱۲۹
 کسروی، احمد: ۳۸۳
 کشاورزی، نکامل: ۱۶۸؛ انحطاط: ۳۷۳
 کشف: ۳۵۳
 کلات تنبور: ۳۱۱
 کلات ناظر: ۳۱۱
 کلام: ۱۲۷، ۲۲۹، ۲۲۶، ۲۲۸
 نیز — الهیات امامیه
- کلان هوار: ۳۲۳
 کلینی، محمد بن یعقوب: ۲۷۷
 کچی، توماس: ۳۲۹
 کتربوری: ۲۷۷
 کنلی: ۲۲۰
 کوفه: ۲۲۲، ۵۸
 کوهستان بدخشان، ناحیه خورمختار: ۳۱۹، ۳۵۷
 کهلان، طوایف: ۱۵
 کیا افراسیاب: ۳۷۹
 کیا بزرگ: ۳۱۱ - ۳۱۴، ۳۲۰
 کیان، ابو عمرو: ۲۵۹
 کیانیه: ۵۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۹۵، ۲۸۱، ۲۶۲
 کیلیکه: ۲۲۵
- گ
- گاردلوسکی: ۳۲۲، ۳۲۶
 گبران — زرتشتیان
 گلپایگان: ۳۷۳
 گرگان: ۲۲۶، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۹۱، ۳۹۲
 گرجستان: ۳۷۰، ۹۰، ۳۸۸
 گرمه: ۱۵، ۲۶، ۱۲۱، ۳۹۷
 گونیکیها: ۱۹
 گونلر — علی الهی
 گولدنیه: ۱۵، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۸
 ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۸۵
 ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۷
 گوهرشاد، ملکه: ۲۷۱
 گیلان: ۴۳، ۶۲، ۲۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۹۲
 ل
- لاصف: ۳۱۵
 لانس، آ: ۱۵، ۱۶۵، ۳۲۷

- لاهيجان: ۳۸۰
 لبنان: ۳۲۱
 لحا (الاحياء): ۲۹۸
 لغيمان: ۲۰
 لشويچنيك: ۳۲۹
 لعان: ۱۸۸
 لجر، قلمه: ۳۱۸، ۳۱۱
 لنگر: ۳۲۲
 لن. لو: ۱۹۹
 لوئيس: ۲۹۵
 لواط در قرون وسطی: ۱۸۰
 لونر، مارتين: ۱۲۸
 لوط: ۷۷
 لوالی، رابسوند: ۳۵۵، ۳۲۹، ۳۲۷
 لهتان: ۱۰۶
 لیبی: ۳۰۰
 م
 ماتريدي: ۱۷۷، ۲۳۳، ۲۳۰؛ نفوس: ۲۲۷؛
 اصول: ۲۳۲؛ - واضری: ۲۲۷
 ماتريديان: ۲۵۱
 ماذون (د اصطلاح اسماعيليه): ۳۰۶
 مارايشاه - ميرانشاه
 مارتين، رابسوند: ۳۵۵
 مارچ: ۳۲۲
 مارکی کوزاد مونفرا: ۳۱۸
 مارگوليوس، د: ۱۵
 مازندران: ۳۷۳، ۳۷۲، ۳۸۰، ۳۹۱، ۳۹۲
 ماسيدان، بخش: ۲۶
 ماسينيون، لوتی: ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۳۳، ۳۳۴
 ۳۶۱، ۳۷۵، ۳۷۸
 ماکدونالډ، د. ب: ۱۲۱، ۲۲۶، ۲۲۸
 ۲۷۲، ۳۳۲، ۳۲۹، ۳۵۵
 مالک الشتر: ۵۳
 مالک بن انس: ۱۳۶، ۱۲۷
 مالکی، فقه: ۱۷۷، ۱۵۲
 مالکيان: ۱۷۷، ۱۵۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۲۰
 ۳۰۳، ۲۲۳
 مالکيت ارضی: ۱۶۸
 مالیات: ۱۷۲، ۲۶۶؛ اقسام: ۱۷۱؛
 ملازی: ۱۷۰؛ سرانه: ۱۹۲
 مالیات ارضی - خراج
 مامون: ۱۶۰، ۱۸۲، ۲۲۳، ۲۶۹؛ وشيعه:
 ۲۷۰
 مانويان: ۱۸۲، ۲۲۵، ۳۰۲
 ماوردي، ابوالحسن: ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۵۹
 ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۷
 ماهایانا، مکتبه: ۳۳۵
 ماهوی: ۲۲، ۲۳
 مته: ۹۲؛ نیز - صبه، عقد
 متکلم سمرقندی - ماتريدي
 متوکل: ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۹۶، ۲۲۵، ۲۷۲
 ۳۳۹؛ - ومرتلمان: ۲۲۵
 متوی معنوی: ۳۵۹
 متی بن حارثه: ۲۰
 مجمل فصیحی: ۳۲۴
 مجوس: ۲۱۶
 محاسبه: ۳۲۳
 محاسنی: ۳۳۹
 محتسب: ۲۰۸
 محرم نامه: ۳۲۳
 محلل: ۱۸۸
 محلی، جلال الدین: ۱۲۷
 محمد امیر طاهری: ۲۶۶
 محمد اول: ۳۱۷
 محمد باقر (ع)، امام: ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۷
 ۲۷۲، ۳۶۷
 محمد بن ادریس الشافعی: ۱۲۷
 محمد بن اسحق: ۱۳۴

- محمد بن اسماعیل: ۲۸۱، ۲۹۶، ۲۹۷
 محمد بن اوس: ۲۶۶
 محمد بن حسن الطوسی ← شیخ طوسی
 محمد بن الحسن القمی: ۲۷۷
 محمد بن حنفیه: ۵۶، ۵۷، ۲۵۹، ۲۸۱
 محمد بن زید: ۲۶۶
 محمد بن طباطبای علوی: ۲۶۲
 محمد بن علی عباسی: ۶۸
 محمد تقی (ع)، امام: ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳
 محمد دوم: ۳۱۸
 محمد ازهری: ۱۳۳
 محمد سلطان: ۲۵۲
 محمد سوم: ۳۱۹
 محمد الشیبانی: ۱۷۶، ۳۹۲
 محمد الصدفی: ۳۳۹
 محمد المهدی (ع)، امام: ۲۷۲؛ نیز ← امام زمان
 محرم، قیام: ۲۶۵
 محنه، اداره: ۲۲۲، ۲۲۵
 مختار تقی: ۵۶، ۶۱، ۲۵۹؛ مرگ: ۵۷
 مخلوم جهانیان ← شیخ جلال الدین بخاری
 مداین ← تیغون
 مدرسه نظامیه: ۲۳۵، ۲۳۷
 مدرسون ← اسکولاستیکها
 مدرس: ۷۸
 مدنی، مکتب: ۱۳۳
 مدینه: ۲۹، ۳۷، ۸۸؛ تساوی حقوق در: ۳۱؛ خودالیزم در: ۳۲
 مرداوید بن زبار: ۲۶۵
 مراغه: ۳۸۲
 مراقبه: ۳۲۳، ۳۶۲
 مرجه: ۲۱۳، ۲۱۴
 مرجان ← مرجه
 مرسیه: ۳۵۵
 مرشد: ۳۲۲
 مرکس، آ: ۳۳۲
 مرو: ۲۲، ۳۶۹، ۳۹۱
 مروان: ۲۸
 مروان دوم: ۶۶، ۶۹
 مروزی، عباس: ۲۲
 مربد: ۳۲۲
 مریم: ۷۷، ۹۲، ۲۵۵
 مزار شریف: ۲۵۵
 مزارعه: ۱۷۲؛ دداسلام: ۱۹۲
 مزدلان: ۳۷۳
 مزدك: ۶۸
 مزدکیان: ۲۶۵، ۲۸۲، ۲۹۵
 مسیحیان: ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۷۶، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۴، ۱۹۶
 میون ← دترمنینها
 مستحیب: ۳۰۶
 منترشد: ۳۱۷، ۳۱۸
 منظر، خطبه عباسی: ۲۳۷
 مستلی: ۳۱۰
 مستطیان: ۱۳۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۰
 المستصر، خطبه فاطمی: ۳۰۹، ۳۱۰
 متوفی، حمله: ۲۲۶، ۳۱۶، ۳۷۲، ۳۸۲
 ۳۸۵
 سمودی: ۲۶۰، ۲۷۲
 مسلم بن خلیل: ۵۵
 مسیح دروغین: ۸۰
 مسیحی، الهیات: ۲۳۵
 مسیحیت: ۱۸، ۱۹، ۴۵، ۵۰، ۱۰۴، ۱۵۲
 ۲۰۹ ← و تصور خدا: ۷۵؛ اخلاقیات و
 الهیات: ۱۷۷، ۲۱۳
 میلۀ کذاب: ۱۱۲
 مشبه: ۲۳۲

- مشع، یه محمد: ۳۸۵؛ قیام - ۳۷۲
- مشکین: ۳۷۳، ۳۸۲
- مشهد، شهر: ۲۷۱، ۳۷۵، ۳۷۸
- مصر: ۱۶، ۴۰، ۱۰۵، ۳۱۵، ۲۹۷، ۳۰۰
- مصعب بن زبیر: ۶۲
- مضر، طوایف: ۱۵
- مناویہ: ۲۸، ۵۲، ۵۳؛ خلافت -: ۵۲
- مرگ -: ۵۵
- متر: ۱۶۱
- مترکله: ۱۲۹، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶
- ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۲۰؛ وجه
- نجم: ۲۱۷؛ الهیات -: ۳۱۸، ۳۱۹
- واصل انومینیک -: ۲۱۸؛ جهانی -:
- ۲۱۹؛ - وفودالیزم: ۲۱۹؛ اصول -:
- ۳۱۹ - ۲۲۲، ۲۲۳؛ - و قرآن: ۲۲۰
- سرنوشت تاریخی: ۲۱۲ - و مامون: ۲۲۳
- ۲۲۲؛ مکاتب: ۲۲۳؛ ۲۲۶؛ - و
- منصم: ۲۲۵؛ و متوکل: ۲۲۵، ۲۲۹؛
- اهل سنت: ۲۲۹؛ و اشعریان: ۲۳۰؛
- وثیقه: ۲۲۶، ۲۸۵
- منصم: ۱۶۰، ۱۶۶، ۲۲۵، ۲۷۲
- مرفت: ۳۷۷
- مرفتالرجال - علم رجال
- معروف کرخی: ۳۳۹، ۳۶۳
- مطه: ۲۳۲
- معین الدین چشتی: ۳۶۵
- مغان: ۳۸۲
- مغرب: ۱۹۷، ۳۰۰
- منول: ۱۶۶؛ - وادیان: ۲۷۸؛ هجوم -:
- ۲۷۸
- مفلان: ۲۲۶، ۳۶۲
- مقامات: ۳۲۶، ۳۵۱
- مقداد بن الاسود: ۲۸
- مقلبی: ۱۲۹
- مقلبی، مطهر: ۲۶
- مکه: ۱۶، ۲۳۷، ۳۵۵؛ بازگانی -: ۱۶
- ۱۷؛ حکومت -: ۱۷، ۱۸؛ یعت در -
- ۳۲
- مکرب - مکه
- ملائیه: ۳۲۱
- ملائختون، فیلیپ: ۱۲۸
- ملك شاه سلجوقی: ۲۳۵
- مالیک: ۱۶۶
- مناظان: ۳۲، ۳۳
- منصور: ۲۱۸
- منصور، خلیفه عباسی: ۲۶۸
- منهان: ۲۱۰
- مهاجران: ۲۹، ۳۱
- مهدی، حضرت: ۸۰، ۲۸۳، ۳۲۳؛ ظهور -:
- ۲۸۲، نیز - القائم المهدی، و - امام
- زمان
- مهدی، خطبه: ۲۶۹
- مهران: ۲۰
- مهلپ: ۶۳
- موالی: ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۶۳
- موسی: ۳۹، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۱۰۴، ۳۰۶
- ۳۳۶
- موسی بن عقبه: ۱۳۳
- موسی کاظم (ع)، امام: ۲۷۲، ۲۶۸، ۲۶۹
- موصل: ۳۵۵
- مولا: ۲۵
- مولانا معروف خوشنویس: ۳۲۲
- مولویه وادیان دیگر: ۳۶۵
- مؤمن: ۳۱۰
- مونوفیه، مذهب: ۲۰
- میرانشاه: ۳۲۲

- میرجی قزوینی: ۳۸۳
میزان العمل: ۲۳۸
مینورسکی: ۳۸۷، ۳۹۳
ن
نادیراندزه، ل. ای: ۱۲
ناصر خسرو: ۳۱۰، ۳۱۲
الناصر، خطیفه عباسی: ۳۱۹
ناطق: ۳۰۵، ۳۰۷
نایع بن اذرق: ۶۱
نخجوان: ۳۷۳
نجله بن عامر حنفی: ۶۱
نجف: ۲۷۵
نجم الدین جعفر بن محمد الحلی: ۲۷۹
نخشب: ۲۲۶
نزاری: ۱۸۵، ۳۱۰، ۳۱۱؛ احقاب: ۳۱۲
دولت: ۱۱۱؛ فدائیان: ۳۱۵، ۳۱۶؛ و
بیگاری: ۱۸۵؛ وضع دولت: ۳۱۵،
۳۱۱، ۳۱۶، ۳۱۸؛ نلیات: ۳۲۵؛
سلسمراتب: ۳۱۵؛ شیوه ترو: ۳۱۸؛
شیوه مبارزه: ۳۱۸؛ قتلای: ۳۱۷؛
کانون اصلی: ۳۲۵؛ شریعت: ۳۱۹؛
- وفودالیزم: ۳۱۸ - نظوریان: ۲۵
نمی: ۳۲۲
نصاری - میحان
نصیری: ۲۸۵، ۳۲۱، ۳۲۶؛ تعالیم: ۳۲۱؛
و ناسخ: ۳۲۱؛ و شبه: ۳۲۱؛ و
علی: ۳۲۶؛ - و علی الهی: ۳۲۶؛ - و
میحبت: ۳۲۱، ۳۲۲
نظام الملك: ۲۳۳، ۲۳۵، ۳۱۷
نظامی گنجوی: ۳۶۱
نعمت الله: ۳۶۷، ۳۹۷
نعمان بن ثابت: ۱۲۵
نعمان محمد بن حیان، قاضی: ۲۷۷
نفقه: ۱۸۹
نقبه: ۳۲۷
نقبنده: ۳۳۸، ۳۶۵، ۳۶۸؛ طریقت: -
۳۶۶
نکاح: ۱۸۵
نلدکه: ۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷؛
و ترتیب سورمه: ۱۲۲-۱۲۴
نماز: ۳۱
نمیر، قیل: ۲۵
نواسامیلیان: ۳۱۲، ۳۱۳؛ نهضت: ۳۱۲
نیز - اسامیله نزاریه
نوافلاطونیان: ۲۲، ۲۲۲، ۳۰۴، ۳۰۵
۳۵۳، ۳۵۸؛ ظف: ۲۲۸، ۳۲۹، ۳۴۰
۳۳۲
نویه: ۹۵
نوح (ع)، پیامبر: ۷۷، ۳۰۶، ۳۲۶
نوح بن نصر سامانی: ۲۹۹
نور محمدی: ۵۱
نهر العاصی: ۱۹۳
نهادند: ۴۱؛ جنگ: ۴۲
نیروانا: ۳۴۷
نیشابور: ۲۱۳، ۳۰۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۳۲۹
۳۷۵، ۳۷۷
نیکسون: ۳۲۹، ۳۴۷، ۳۵۶
و
وائق: ۲۷۲
واصل بن عطا: ۲۱۷
واعظ کاشفی، علی بن حسین: ۳۶۸
وان: ۳۹۲
وجود هفت مرحله: ۳۵۵
وجه الدین مسعود: ۳۷۸
و حلت وجود: ۲۲۲، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۲
۳۴۷، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۳
ودانتا، ظف: ۳۲۹، ۳۳۲؛ و تصرف: ۳۳۵
ورقه بن نوفل: ۲۲

ی	وشم، کوه: ۳۱۱
یاجوج وماجوج: ۸۵	وصل: ۱۲۷
یازده، ناحیه: ۳۷۶	وصیت نامه: ۱۹۵
یاقوت حموی: ۱۶۷، ۱۵۲، ۲۸۲	وضو: ۳۱
یاکو بوسکی، آ. یو: ۱۲، ۳۱۲	وقف: ۱۶۹، ۱۹۵
یثرب — مدینه	ولهافنه، یو: ۱۵، ۲۹
یحیی (ع)، پیامبر: ۷۷	ولی: ۳۶۲
یحیی کرای: ۳۷۸	ونیز، سفیران: ۳۸۷، ۳۸۹
یرموک: ۴۵	وهب بن منبه: ۱۳۳
یزد: ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۹۲	ویل، گوستاو: ۱۲۱
یزدگرد سوم: ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳	ه
یزید: ۵۵، ۵۹، ۳۳۶	هارنمان، ریخارد: ۳۳۲
یسور: ۳۷۳	هارون الرشید: ۲۹، ۷۷، ۱۰۵، ۱۳۶، ۱۶۵
یسوعیان: ۳۶۳	۲۶۹، ۲۷۱
یغوب (ع)، پیامبر: ۷۷	هادی، خلیفه: ۲۶۹
یغوب صفاری: ۲۶۶	هاسیان: ۲۶، ۲۸، ۲۹
یغوی، ابن واضح: ۲۶۱، ۲۶۷	هامرپورگشتال: ۲۵۱
یکتایی هندی — وحدت وجود	هانسو، ایالات چین: ۳۶۶
یمن: ۲۶، ۲۶۲	هجرت و مبدأ تاریخ: ۳۵
ینی چربها: ۳۲۵	هجویری: ۳۲۵، ۳۲۲، ۳۲۷
یوحنا دمشقی: ۲۱۵	هرات: ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۵
یوستی نیاوس: ۲۵۵	هشام بن عبدالملک: ۲۶۱
یوسف: ۱۲۸	هلاکو خان: ۳۱۹
یونس (ع)، پیامبر: ۷۷	هملان: ۲۱، ۲۲۶، ۲۹۵
یهود: ۱۹-۷۸، ۷۸، ۱۳۲، ۲۰۹، ۲۲۱	هندوان، حقوق: ۱۹۲
اخلاقیات: ۱۷۷	هندوستان: ۱۶، ۲۶، ۲۵، ۳۶۵، ۳۷۵
یهودا: ۳۵۵	هورتن، ماکس: ۳۳۲
یهودیان: ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶	هودگردینه، اسنوک: ۱۵، ۱۳۳، ۱۹۹
۱۰۷، ۱۸۲، ۱۹۲، ۲۹۶، ۲۵۲، ۲۴۶	هیتی: ۲۹۶
	هیرشفلد، ه: ۱۲۱
	هی نایانا، مکبته: ۳۳۵

فهرست راهنمای توضیحات

- | | |
|---|--|
| <p>ابن هبیم: ۲۷۹</p> <p>ابوبکر (خلیفه): ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۵۵، ۲۶۸</p> <p>ابو تراب: ۲۳۹؛ نیز — علی بن ایطالب</p> <p>ابو حنیفه: ۲۲۵، ۲۸۸؛ نظر — درباره لزوم</p> <p>تسلیم حکومت به امام جعفر صادق (ع):</p> <p style="text-align: center;">۲۸۸</p> <p>ابودرغفاری: ۲۵۷، ۲۲۳، ۲۲۵؛ اعتراضات</p> <p style="text-align: center;">—: ۲۵۷</p> <p>ابوسعید خدری: ۲۵۲</p> <p>ابوسفیان: ۲۰۲، ۴۰۶، ۲۱۷</p> <p>ابوعیلة جراح: ۲۲۱</p> <p>ابوفرأس حطانی: ۲۷۱</p> <p>ابومسلم خراسانی: ۲۴۲</p> <p>ابوهریره: ۲۳۳</p> <p>اجاره و استجاره: ۲۵۱</p> <p>اجماع: ۲۵۲؛ سخن بزرگان اهل سنت در</p> <p>باره —: ۲۵۵؛ علم — در خلافت به نظر</p> <p>علمای سنت: ۲۵۲، ۲۵۵</p> <p>احادیث، بحثی درباره: ۲۶۳؛ جعل حد: ۲۶۲</p> <p>احد، حدیثی درباره کوه: ۲۸۱</p> <p>احداث (اصطلاح فقها): ۲۲۷</p> <p>احکام خمس، علم خط در: ۲۶۵، ۲۶۶</p> <p>احمد امین، اعتراضات: ۲۲۲</p> | <p style="text-align: center;">آ</p> <p>آل علی: ۲۲۱؛ نیز — انمه</p> <p>آل محمد — آل علی</p> <p>آل مروان: ۲۲۳</p> <p>آیه اکمال دین، شأن و تاریخ نزول: ۲۵۹</p> <p style="text-align: center;">الف</p> <p>انمه (ع)، اقوال و اعمال: ۲۶۲؛ زندگی نا—</p> <p>آرامت: ۲۸۷؛ صفت در مفاتیح العلوم:</p> <p style="text-align: center;">۲۹۳</p> <p>ابراهیم خلیل، پیامبر (ع): ۲۰۶؛ آیین —:</p> <p style="text-align: center;">۲۵۳</p> <p>ابلیس، طبیعت: ۲۲۲</p> <p>ابن باجه: ۲۷۹</p> <p>ابن بلدان: ۲۲۹</p> <p>ابن الحنفیه، محمد: ۲۲۵</p> <p>ابن خلدون: ۲۵۴، ۲۰۸</p> <p>ابن رشد: ۲۷۹</p> <p>ابن سینا: ۲۷۹</p> <p>ابن عباس، عبدالله: ۲۶۵، ۲۶۱، ۲۶۸،</p> <p style="text-align: center;">۲۹۳</p> <p>ابن فریتون، شعبا: ۲۶۸</p> <p>ابن مسعود، عبدالله: ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۵۲</p> <p>ابن ندیم: ۲۹۸</p> |
|---|--|

امام باقر — محمد بن علی باقر.
 امام چهارم — علی بن الحسین
 امام حسن — حسن بن علی.
 امام حسین — حسین بن علی.
 امام دوازدهم — مهدی.
 امام دهم — علی بن محمد الهادی.
 امام رضا — علی بن موسی.
 امام صادق — جعفر بن محمد.
 امام مجتبی — حسن بن علی.
 امام هفتم — موسی بن جعفر.
 امام یازدهم — حسن بن علی عسکری.
 ام حبیب: ۲۱۷
 امر به معروف و نهی از منکر، اهمیت: ۲۴۹
 سخنان امام حسین درباره: —: ۲۴۹،
 ۲۵۰
 امضاء (اصطلاح قهقی): ۲۶۲
 امیر علی، مژگر قبیعی هند: ۲۶۲
 امیم: ۴۰۲
 امین، سید حسن: ۴۸۲
 امینی (علامه)، سخنی درباره: ۴۲۵، ۴۳۳،
 ۴۵۷
 انصار: ۴۰۲
 اهل ذمه، بحثی درباره: ۲۷۲
 آباد: ۴۰۲

ب

باب حاد بشر (کتاب)، توضیحی درباره: ۲۹۵
 باخ، فور: ۴۰۲
 براون، ادوارد: ۴۲۰؛ نظر — در باره تفاوتی
 مأخذ کافی درباره شبهه: ۲۲۰
 بردگان، تعالیم و رفتار ائمه در مورد احترام
 ۴: ۴۱۰
 بردگی، علی نبودن الفای فوری — در صدر
 اسلام: ۴۰۹
 بشری، شیخ سلیم (رئیس اسبق الازهر): ۲۳۱

احیاء علوم الدین، احیاء: ۲۷۹؛ نقد
 صاحب «الفدیر» بر: —: ۲۷۹
 اخوان الصفا، مدف: ۴۷۹
 اورگان (دو فارسی): ۲۲۲
 الازهر، تدیس قه شبهه در: ۲۷۲
 استعاره؛ بحثی درباره: ۴۶۸
 استواء در قرآن کریم، تفسیری بر: ۲۷۸؛
 معنای — به نظر غزالی: ۲۷۸
 اسلام، آیین نوین: ۲۰۲، ۲۰۷، ۴۱۲،
 ۴۵۱؛ اشتباهات متفرقین در باره: —:
 ۲۸۰؛ اهمیت مساوات در: —: ۴۱۰،
 ۴۷۷؛ تأثیر — در عرب بدوی: ۴۰۸؛
 تحریف تاریخ: —: ۴۳۳؛ تعدد زوجات
 در: —: ۴۱۳؛ توحید در: —: ۴۳۳، ۴۷۷؛
 حکم — در باره جنگهای داخلی: ۴۶۹؛
 عدم خلط در حقوق: —: ۴۷۲؛ حل
 یثرت: —: ۴۲۲؛ مالکیت شخصی در
 —: ۴۰۷؛ مبانی تاریخ: —: ۴۳۲؛ محدود
 کردن — تعدد زوجات را: ۴۵۱؛ مسئله
 ایرانی در: —: ۴۷۲؛ موضع — در برابر
 بردگی: ۴۰۶؛ موضع — در برابر تراکم
 ثروت: ۴۰۶؛ نظر خطای اروپا در
 باره — در مسئله تعدد زوجات: ۲۵۳؛ و
 معارف گشتگان: ۴۰۲
 اسماعیل، پیامبر (ع): ۴۰۶
 اسماعیلیان، امام در نظر: ۲۸۵
 اشعث کلبی و فرقه خوارج: ۴۳۲
 اشعری، ابوالحسن: ۴۷۸؛ کتب: ۲۷۸
 اشعری، ابوموسی: ۲۳۲
 اصفهانی، سید ابوالحسن: ۴۰۷
 اصفهانی، میرزا مهدی: ۴۸۰
 اصول اربعه: ۲۸۸
 اصحی، حید: ۲۲۸
 افلاطون: ۲۸۰

بلاذری: ۲۰۴

بلال حبشی، شخصیت: ۲۰۹

بنی امیه (امویان) در قاره - در راه بحر اسلام:

۲۲۲، ۲۲۳

بنی عباس و تأیید بحثها و جنجالهای کلامی

۲۷۷؛ یگانگی حکومتها از اسلام: ۲۲۲،

۲۲۳، ۲۵۵؛ عباسی و جنایات: ۲۲۲

بهار، ملك الشعراء: ۲۲۲؛ نظر - در باره

پیشرفت اسلام: ۲۲۲

بیان القرقان (کتاب)، رسالت: ۲۸۰

بیرونی، ابوریحان: ۲۱۸

یعت، تغییر عمر در باره: ۲۲۱

یعت القهریه (یعت اجاری): ۱۶۶، ۲۲۹

۲۷۱

پ

بطروشکی، نظر - در باره نداشتن تحقیقات

دست در باره شیعه: ۲۲۰

پیامبر (ص): ۲۰۳، ۲۸۵، ۲۹۲؛ فلسفه تعدد

زوجات: ۲۱۲؛ مسائل مربوط به هنگام

درگشت: ۲۲۰، ۲۲۱ - و مسیحیت:

۲۰۳ - و یهودیت: ۲۰۳، نیز - محمد،

پیامبر اکرم.

ت

تحکیم، بحثی در باره: ۲۳۲

تسلیم، صفت - در مقیاس فردی و اجتماعی

۲۷۵

تشیع، عقیده متحرک: ۲۹۹؛ هجوم بر -:

۲۱۹، نیز - شیعه.

تصحیف، بحثی در باره: ۲۵۷؛ ۲۹۷؛ نظر

شیخ مفید در باره: ۲۵۷

تفسیر، بانی علم: ۲۶۰؛ نظر ابن ابی الحدید

در باره: ۲۶۱؛ نظر ابن عباس در باره:

۲۶۰؛ نظر ابن مسعود در باره: ۲۶۰؛

نظر جاحظ در باره: ۲۶۰؛ نظر حسن

بصری در باره: ۲۶۰

تقدیر، مسئله: ۲۷۵؛ سوء استفاده از: ۲۷۵

تقیه، بحثی در باره: ۲۹۷

تواین، نهضت: ۲۲۰، ۲۸۵، ۲۸۶

تواتر، معنای: ۲۱۷ ح.

ث

ثمود: ۲۰۲

ج

جابر بن عبداللہ انصاری: ۲۵۲

جحفه: ۲۱۷، نیز - غدیر خم

جدیس: ۲۰۲

جرداق، جورج: ۲۲۱، ۵۰۰

جرهم اولی: ۲۰۲

جزیرة العرب، خط در: ۲۰۲

جعفر بن محمد صادق، امام (ع): ۲۷۵، ۲۸۵،

۲۸۸؛ ۲۹۳؛ تجلیل ابن خلدون از:

۲۸۸؛ مبارزات: ۲۸۷؛ مظالم منصور

دوانیقی بر: ۲۸۷

جعفری تبریزی، محمد تقی: ۲۲۷

جندب بن زهیر ازدی: ۲۲۵

ح

حارث بن عبدالله هملانی: ۲۲۵

حافظ، خواجه: ۲۸۲

حجاج بن یوسف: ۲۱۹

حجة الوعاع: ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰؛ نیز -

غدیر، واقعه

حجر بن علی (شهید بزرگ): ۲۳۹

حسن بن علی بن ایطالب، امام (ع): ۲۱۲،

۲۳۵، ۲۵۰، ۲۸۳، ۲۹۳؛ تأثیر - در

نهضت عاشورا: ۲۳۶؛ تهمت دستگاه

عباسی به: ۲۵۰؛ خیانت پیام: ۲۳۷

سخن در باره اهمیت قیام و فروش: ۲۳۸؛

شخصیت نظامی: ۲۳۸؛ قیام سلحانه

: ۲۳۶؛ فلسفه سیاسی: ۲۳۶ - و

تقسیم و تصیف اموال خویش: ۲۳۹؛

سوخراج دلرا بگرد: ۲۳۹؛ - و سرپرستی

خانانهای شهدا: ۲۵۱ - و کیفیت زهد

و عبادت او: ۲۵۱.

حسن بن علی المکری: امام (ع): ۲۹۳

حسین بن علی بن ایطالب، امام (ع): ۲۸۹،

۲۹۳

حدیث بد مال الدعوه: ۲۱۷، ۲۲۵

حدیث شناسی، کتب تخصصی: ۲۵۲

حدیث غدیر: ۲۱۸؛ نیز - حجةالوفا،

و غدیر، واقعه.

حضر موت: ۲۵۲

خمنه: ۲۱۷

حنی داود، حامله: ۲۹۷

حلی (علاء): ۲۵۷، ۲۹۵، ۲۹۸

حلی (محقق): ۲۵۷، ۲۹۸

حفاء، آیین: ۲۵۳، ۲۱۲؛ بحثی درباره: ۲۵۳

حوادث واقعه، معانی صحیح: ۲۶۶

خ

خانبیت: ۲۹۵؛ نظر ابن سينا درباره: -

۲۴۲؛ نظر غزالی درباره: - ۲۹۵

خدیجه، همسر پیامبر اکرم: ۲۱۲

خزرج: ۲۲۱

خلافت، اختلاف مهاجرین و انصار درباره: -

۲۲۱؛ شکل - پس از پیامبر: ۲۱۵؛

عدم اجماع در: - ۲۲۱؛ نظر ابن سينا

درباره: ۲۶۷؛ نظر خواجه نصیر طوسی

درباره: ۲۶۸؛ نظر عمر (خلیفه) درباره:

-: ۲۶۹؛ نظر فارابی درباره: - ۲۶۷

نظر شیخ مفید درباره: -: ۲۶۷؛ نقش

شورا در: ۲۶۷

خلیفه، علم خلع - به فتی و خونریزی در نظر

طهای اهل سنت: ۲۷۵

خوارج، بحثی درباره: ۲۴۱، انواع: ۲۴۱

د

دائرةالمعارف اسلام، اشتباهات: ۲۹۲

دجل خزاصی، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۷۱،

۲۹۳

دوازده امام، تسلسل خارجی: ۲۹۲؛ وجود

تصیر - در روایات نبوی: ۲۹۳

دوانیقی، منصور عباسی: ۲۷۵

دولت اسلامی، دستور درباره: ۳۶۲

دونالدسن: ۲۹۲

دین، تأثیر - در نهضت های اقوام: ۲۵۲

ر

ربا، نهی از: ۲۵۷

ریحه: ۲۰۲

رضا، سفت - در مقیاس فردی و اجتماعی:

۲۷۵

روسو، ژان ژاک: ۲۱۳

ز

زیربن عوام: ۲۲۱، ۲۵۲

زردآبادی قزوینی، سید موسی: ۲۸۵

زرتشتیان، اهل کتاب بودن: ۲۵۵

زکات، مصرف - در آزاد کردن بردگان:

۲۰۸، ۲۵۹

زیارت قبور اولیا، ظلفة: ۲۸۱؛ - قبر ابوبکر

۲۸۱؛ - قبر عمر: ۲۸۱؛ - قبر شهدای

احد: ۲۸۱؛ - مرقد پیامبر: ۲۸۱

زید بن صوحان عبدي: ۲۲۵

زید بن علی بن الحسین: ۲۸۶

زیدیه، قیامهای: ۲۸۷

سائبه (عتق): ۲۷۶

س

سادات حسنی: ۲۴۱، ۲۷۵؛ حسینی: ۲۴۱

۲۷۵؛ قیامهای -: ۲۴۱؛ مقایسه خلف

باسلف در: ۲۲۲؛ - موسوی: ۲۴۱،

- ۴۷۰، ۴۹۰
 سعد بن عبادانصاری: ۴۲۱
 سعید بن جبیر: ۴۵۲
 سفایت حاج: ۴۰۹
 سفینه، ماجراهای: ۴۲۱، ۴۵۲.
 سوده: ۴۱۴
 سوبالیم، معنای انصر: ۴۰۶
 سوبدین صامت: ۴۵۴
 سهروردی: ۴۷۹
 سبف بن عمر تبیعی، اشتباهات مؤلفان بهسبب:
 ۴۲۸: بحثی دربارهٔ —: ۴۲۸؛ جدول
 تحقیقی دربارهٔ مجعولیت این بابا از طریق
 —: ۴۲۹
- ش
 شرفالدین، سید عبدالحمین: ۴۲۱، ۴۳۱،
 ۴۶۲، ۴۳۳
 شریح بن ابوالی عبی: ۴۲۵
 شفاعت، بحثی دربارهٔ: ۴۸۸
 شعیل، شبلی: ۴۵۶
 شورا، نوشتهٔ دد: ۴۵۳؛ سخن علی دربارهٔ
 —: ۴۷۶
 شوختری، قاضی نورالله: ۴۲۶
 شهید فخر (حسین بن علی بن حسن بن حسن
 بن ابی الحسن المجتبی، معروف به —
 (صاحب فخر): ۴۸۷
 شیعیه: ۴۸۶؛ اجتهادیه: ۴۶۶؛ اطلاق رافضی
 بر: ۴۹۹؛ امامت در نزد: ۴۸۶؛
 تألیفات — در تفسیر: ۴۹۷؛ تحقیق دربارهٔ
 منشأ —: ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۵۷، ۴۸۴؛ توجه
 به مقام: ۴۶۴؛ ذکر مطالب خلاف حدیث با روایت:
 ۴۲۰؛ ترویج عطای: ۴۱۳، ۴۲۲؛ سخت
 گیری — در جل حدیث: ۴۹۴؛ سلاطین —
 حنفیانی در نام: ۴۲۱؛ نظر — دربارهٔ
 حکومت مصوم: ۴۸۰؛ تلفظ و روشهای
- : ۴۱۹؛ منسوب — و ثواب لیزم: ۵۰۰
 ص
 صاحبین عباد: ۴۶۲
 صدالدین، شیخ: ۵۰۰
 صدوق (شیخ): ۴۹۱
 مصطفی بن صوحان عبی: ۴۲۵
 صفویان، بحثی دربارهٔ: ۵۰۰
 ط
 طاروس پسانی: ۴۵۲
 طه حسین: ۴۱۱
 طبرسی (شیخ)، تفاسیر: ۴۹۲
 طبری، محمد بن جریر: ۴۰۴، ۴۳۳؛
 کمانهای تاریخی: —: ۴۳۳
 طسم: ۴۰۲
 طلاق، مکروهیت شدید — در اسلام: ۴۵۰
 طلحه: ۴۲۱
 طوائف القدوم (در ققه حنفی): ۴۵۲
 طوسی، خواجه نصیرالدین: ۴۷۹
 طوسی، (شیخ): ۴۷۰، ۴۹۵، ۴۹۸
 ع
 عاد: ۴۵۲
 عاشوراء، شب: ۴۴۰؛ عبادت و تعمیر سلاح
 در —: ۴۴۰
 عایشه، دختر ابوبکر: ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶،
 ۴۶۲، ۴۱۷
 عمار بن عبدیس تبیعی: ۴۲۵
 عاملی، شیخ بهاءالدین: ۴۸۰، ۴۹۸
 عباسیان — بنی عباس
 عباد قناتح عبدالقصور: ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۳۴
 عباد بن سبا، مجعول بودن: ۴۲۸؛ جدول
 تاریخی دربارهٔ مجعول بودن —: ۴۲۹
 عباد بن عمر: ۴۵۲
 عبدالملک: ۴۰۹
 عثمان بن عفان (خلیفه): ۴۵۸، ۴۱۱، ۴۲۰

جامع اموی دمشق: ۲۸۲؛ نشر انقلابی -
 دد مرکز حکومت شام: ۲۸۲
 علی بن موسی الرضا، امام (ع): ۲۲۹، ۲۱۵، ۲۹۳

علی بن محمد الهادی، النقی، امام (ع): ۲۹۲، ۲۹۳

عمار یاسر: ۲۲۳، ۲۲۵

عساکه: ۲۰۲

عمر (خلیفه): ۲۵۲، ۲۲۱، ۲۵۵

عمران بن حصین: ۲۵۲

عمرو عاص، نقی - دد جنگ صفین: ۲۳۲

عنایت، دکتر حمید: ۲۲۱، ۲۶۲

عبد غدیر: ۲۲۹؛ سخن پیامبر درباره: ۲۲۹

سخن علی در باره: ۲۲۸؛ - و ابن

خطکان: ۲۲۸؛ - و ابن طلحة شافعی:

۲۲۸؛ - و امام رضا: ۲۲۹؛ - و امام

صادق: ۲۲۹؛ - و بولس سلامه: ۲۲۹؛

- و بیرونی: ۲۲۸؛ - و علامه امینی:

۲۲۹

عیسی مباح: ۲۰۳، ۲۶۲، ۲۹۰، ۲۹۶؛

وجه تسمیه: ۲۲۵

عین الورد: ۲۲۰

غر

غدير خرم: ۲۱۸، ۲۲۵، نیز - حجة لوداع،

و عبد غدیر، و غدیر، واقعه، و نصی.

الغدیر (کتاب)، حدیث شناسی دد: ۲۶۲؛

کسی که دد - نقد شده است: ۲۵۸

غدیر، واقعه: ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۵۹؛

لماج - ۲۶۹؛ حدیث - به نقل بیرونی

۲۱۸؛ - عبد کبر: ۲۲۸؛ کتب طبری

دباره: ۲۹۲؛ - و مدینه فاضله: ۲۶۹؛

نظر حلابی درباره: ۲۲۷؛ نظر خزالی

دباره: ۲۲۷؛ نظر قبلی درباره: ۲۲۷

۲۳۲؛ آماری از برداشتها و بخشها

واقعات - ۲۱۱، ۲۲۳؛ تسلط یافتن

آل مروان بر اسلام به دست: ۲۲۳؛ عزل

عساک - به وسیله علی: ۲۳۲؛ مخالفان - از

صحابه: ۲۲۵؛ وضع مالی در زمان -:

۲۳۲

عدنان: ۲۵۲

علی بن حاتم طائی: ۲۲۵

عرب: ۲۰۲؛ - بانه: ۲۵۲؛ - باقیه: ۲۰۲

- عاربه: ۲۵۲؛ - مستعربه: ۲۰۲

عرفه، دعای: ۲۸۹

عرفه، اشراق - با عارف دد جمع: ۲۷۲،

۲۷۵

عسکری، مرتضی: ۲۱۶، ۲۶۲

عصمت، بحثی در باره: ۲۸۶؛ نظر فارابی

دباره: - ۲۸۶

عقاد، عباس محمود: ۲۲۱

علمای سوء، روایات درباره: ۲۷۰

علی بن ایطالب، امام (ع): ۲۵۸، ۲۱۸،

۲۲۵، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۸۹،

۲۹۳؛ - به عنوان سیاستمدار: ۲۳۵؛ -

پیشوای مساوات طلب: ۲۵۸، ۲۱۵،

۲۲۱؛ بی ریزی دانشهای اسلام به دست:

۲۵۷؛ دستور - درباره کیفیت دانش -

اندوختی: ۲۶۶؛ سخن این ابی الحدید

دباره لزوم تسلویل فضایل - ۲۶۶؛

صوت عدالت انسانی: ۲۳۲؛ طرفداران

خلافت - دد آغاز کار: ۲۲۶؛ کوشش -

برای احیای اسلام: ۲۱۱؛ کیفیت تقسیم

مال در زمان - ۲۳۵؛ منع - از گرفتن

اسیر: ۲۰۶؛ - وصی و خلیفه: ۲۱۷

علی بن الحسین (زین العابدین)، امام (ع):

۲۲۰، ۲۸۹، ۲۹۳؛ رفتار - با غلامان

خوشش: ۲۱۵؛ سخنرانی - دد مسجد

غزالی (حجۃ الاسلام): ۲۲۷، ۲۸۱

ف

فدایی، ابونصر: ۴۳۱، ۲۷۹

فصله، فرق سبع با: ۲۵۶

فطله (ع)، حضرت: ۴۲۱، ۴۳۱، ۴۲۱

۲۸۳؛ قیام اصلاحی: ۴۶۹

فتیان و حیاران، مأخذ درباره: ۴۹۹

فرض الاستطاعه: ۴۶۵

فرض الکفایه: ۴۶۵

فرض المتی: ۴۶۵، ۴۲۲

فریدو جلی: ۲۱۱

قه، نقش قواعد: ۴۶۱، ۴۷۲

قبه شعی، رسالت: ۴۶۵

فلوتن، فانه: ۴۲۹

ق

قرآن کریم: ۴۵۸؛ آیات الاحکام: ۴۶۰؛

اعجاز: ۴۵۶؛ بحثی درباره تفسیرات:

۴۲۲ - ۴۲۳؛ بحثی درباره فوائده

سور: ۴۵۹؛ بحثی درباره قرائت:

۴۵۸، تاریخ عناوین سور معانی: ۴۵۸؛

توقیفی بودن اسماء سور: ۴۵۸؛ جبر

و اختیار در: ۴۴۶؛ ذوالقرنین در:

۴۴۵؛ رستاخیز در: ۴۰۸؛ نظر - در

باره جهان: ۴۴۳؛ نظر و بل دورات

درباره: ۴۵۶

قزوینی، شیخ مجتبی: ۴۸۰، ۲۸۲

قزوینی (علامه): ۲۸۲

قصاص: ۴۷۲؛ مساوی بودن برده و آزاد در

۴۷۴ -

قصی: ۴۰۲

قضاه: ۴۵۲

قنوزی حنفی: ۴۷۱

قیاس نزد اهل سنت: ۴۶۳

قیامت، حلم: ۴۵۸

ک

کربلا: ۴۴۰

کربن: هانری: ۲۸۳

کسب الثمری - الثمری، کسب

کسب فضیلت: ۴۹۹

کعب بن عبد نهدی: ۴۲۵

کعبه، بحثی درباره: ۴۵۵، ۴۵۶

کمال بن زیاد نخعی: ۴۲۵

ل

لاضرر، قانون: ۴۰۸

لائس باب، اعمال غرضهای وی در تاریخ اسلام:

۴۱۹

لاهیجی، تألیفات: ۴۹۹

م

ماکلونالد، اشتباه: ۴۹۲

مالك اشتر نخعی: ۴۲۵

مالك بن انس: ۴۵۲، ۴۸۸

مأمون عباسی: ۴۹۱

منه، بحثی درباره: ۴۵۲؛ نظر فلاسفه غرب

درباره: ۴۵۳

متوکل عباسی: ۴۷۱

مجتهدان مسلمان سخنی درباره: ۴۶۰

مجریطی، محمد بن مسلمة: ۴۷۹

محبوب، محمد جعفر: ۴۹۹

محمد بن علی الباقر، امام پنجم (ع): ۴۸۲،

۴۸۸، ۴۹۳

محمد، پیامبر اکرم (ص): ۴۵۳، ۴۵۸،

۴۱۲، ۴۴۲، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۸۳، ۴۹۶؛

سیاست صحیح - به نظر دوسو: ۴۱۳؛

علت خصومات اعراب با: ۴۰۵،

نیز - پیامبر

مختار قهی، بحثی درباره: ۴۴۰، ۴۴۱

مدائنی (ابو الحسن)، نقش وی در جل حدیث:

۴۵۰

موسی بن جعفر، امام هفتم (ع): ۴۸۹، ۴۴۲

۴۹۰، ۴۹۳: نرس دربار عباسی از:

۴۸۹: جود: ۴۹۰: دستگیر کردن:

۴۹۰: - در زندانهای انصرانی: ۴۹۰:

شعار اجتماعی: ۴۹۰: ح: عادت:

۴۹۰: قلعة عباسی: ۴۸۹، ۴۹۱

مهدی، امام دوازدهم (ع): ۴۸۳، ۴۱۰

۴۹۰: القاب: ۴۹۸: اشاره به مأخذ

اهل سنت درباره: ۴۲۵: اعتقاد اهل

سنت به: ۴۹۶: بحثی در اعتقاد به:

۴۲۵

مهدی عباسی: ۴۸۹

میرحامد حین (مؤلف «حجرات الانوار»):

۴۳۲

میرداماد حسینی (فیلسوف) معروف: ۴۷۹

ن

نراقی، ملا احمد: ۴۵۷

نزار: ۴۵۲

نفس زکیه (محمد بن عبدالله بن الحسن المجتبی):

۴۸۷

نصر، تعیین خلافت: ۴۸۶، ۴۱۷: ۴۸۶: خدیو:

۴۱۷، ۴۱۸: نظر ابن سبأ درباره:

۴۱۷

نظام الملك، خواجه: ۴۱۹

نلدکه: ۴۵۹

نوافلاطونیان: ۴۸۱

نووی دمشق، یحیی: ۴۷۰

نیکلن: ۴۲۹

و

وحی: ۴۴۲

ولاء (عتق): ۴۷۴

ولید بن عبد الملك: ۴۷۱

ه

هارون عباسی: ۴۴۲: رفتار - بالامام موسی بن

مدینه: ۴۰۹، ۴۸۹

مدینه فاضله خدیو: ۴۶۹، نیز - خدیو،

واقع.

مرتضی علم الهدی (سید): ۴۲۶

مروان حکم: ۴۷۱

مروزی، ابوالعباس: ۴۲۲

مشرقین، علم برداشت و فهم صحیح - در

بارة اسلام: ۴۱۹: نقص اظهارات:

۴۶۰

معدوی (مورخ معروف): ۴۷۹

مسلم بن قیل: ۴۳۹

مسلمین، اشارهای به وحدت: ۵۰۱: شکل

اجتماعی - در زمان خلفا: ۴۲۴

سجده بن تلیث: ۴۰۳: صورت اصل: ۴۰۳

مصارف، اهمیت: ۴۱۶

مصر: ۴۵۲

مطهری، مرتضی: ۴۱۴

مظفر، محمد رضا: ۴۹۷

معاویه بن ابی سفیان: ۴۵۷، ۴۳۵: تعقیب

شدید - از شیعه: ۴۳۸، ۴۳۹: جاسوس

انگیزی - در سبأ امام حسن: ۴۳۶:

کوشش برای وهایی اسلام از حکومت

: ۴۳۶: - و نقض یحان: ۴۱۲

معتزله، بحثی درباره: ۴۸۹

معد: ۴۰۲

مفید (شیخ)، تألیفات: ۴۹۴

مفلدین اسود کندی: ۴۱۲، کتک خوردن -

در سقیفه: ۴۲۱

مکانه (اصطلاح قضی): ۴۰۹

مکتب تفکیک: ۴۷۹

مکه: ۴۰۲، ۴۹۶

موالی، اخذ - بر خلاف سفارشهای پیامبر:

۴۲۳ ح

موسی، پیامبر (ع): ۴۹۵

جعفر: ۲۲۲

هشام بن عبدالملک اموی: ۲۸۲

میرشفلد: ۲۵۹

ی

یزید بن لبس ارحی: ۲۲۵

یزید بن معاویه: ۲۸۳؛ ترمس — از سخنرانی

امام چهارم: ۲۸۲

یوها الجبر: ۲۲۲



انتشارات پیام